

ISRAËL IN ROMEINEN 10

Dr. M.C. Mulder

ISRAËL IN ROMEINEN 10

Intertextuele en theologische
analyse van de oudtestamentische
citaten in Romeinen 9:30-10:21

Boekencentrum *Academic*, Zoetermeer

www.uitgeverijboekencentrum.nl

Boekencentrum *Academic* is een onderdeel van Uitgeverij Boekencentrum

Ontwerp omslag: Tim Mulder

ISBN 978 90 239 2614 6

NUR 703

© 2011 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Opgedragen aan
Kees-Jan en Hanske,
Joost en Lydia,
Tim, Luc en Hanna

Inhoudsopgave

WOORD VOORAF

9

1. INLEIDING

I. Oriëntatie	11
II. Romeinen 9-11 in het nieuwere onderzoek	
1. Plaats van Romeinen 9-11 in het geheel van de brief	14
2. Eenheid van Romeinen 9-11	16
3. Een nieuw perspectief op Paulus' spreken over de wet	23
4. Conclusie	27
III. Schriftgebruik bij Paulus	
1. Aanzetten tot systematische bezinning op betekenis van schriftgebruik	28
2. Methodisch onderzoek naar de functie van de citaten bij Paulus	32
3. Een bijdrage uit de klassieke retorica	39
4. Een nieuwe impuls vanuit het begrip intertextualiteit	43
5. Terminologie	56
6. Gebruik Septuaginta	60
IV. Probleemstelling en opzet	64

2. DE CITATEN IN ROMEINEN 10:5-8

I. Context	
1. Inleiding, vraagstelling	67
2. Afbakening	71
3. Exegese van de context	75
a. Romeinen 9:30-32a	75
b. Romeinen 9:32b,33	92
c. Romeinen 10:1-4	102
II. Intertextuele analyse van Romeinen 10:5-8	
1. Inleiding, vraagstelling	116
2. Romeinen 10:5, het citaat uit Leviticus 18:5	118
a. Tekstkritiek	118
b. Teleologische benadering	121
c. Christologische uitleg	124
d. Antithetische benadering	125
e. Leviticus 18:5 in eigen context	130
f. Conclusie	143
3. Romeinen 10:6-8, het gecombineerde citaat uit Deuteronomium 8:17, 9:4 en 30:12-14	146

7

a. Inleiding	147
b. Het citaat uit Deuteronomium 8:17 en 9:4	151
c. Het citaat uit Deuteronomium 30:12-14, verschillende interpretaties	153
d. Paulus' selectie en aanpassing van Deuteronomium 30:12-14	162
e. Deuteronomium 30:12-14 in eigen context	166
f. Conclusie	178
g. De citaten in het verband van Romeinen 10:6-13	180
III. Resultaten voor de exegese van Romeinen 10	186
3. DE CITATEN IN ROMEINEN 10:11-21	
I. Paulus' gedachtegang	
1. Inleiding, vraagstelling	191
2. Structuur en inhoud van Paulus' gedachtegang in Romeinen 10:11-21, eerste verkenning	192
II. Intertextuele analyse van Romeinen 10:11-21	
1. Het citaat uit Jesaja 28:16	200
2. Het citaat uit Joël 3:5	206
3. Het citaat uit Jesaja 52:7	213
4. Het citaat uit Jesaja 53:1	226
5. Het citaat uit Psalm 18:5 LXX	245
6. Het citaat uit Deuteronomium 32:21	256
7. De citaten uit Jesaja 65:1 en 2	270
III. Resultaten voor de exegese van Romeinen 10	291
4. CONCLUSIES	
I. Intertextuele analyse: een vruchtbare methode	299
II. Eenheid van de boodschap: een theologische verdieping	303
III. Epiloog: kerk en Israël	306
LITERATUURLIJST	309
AFKORTINGEN	339
NAAMREGISTER	343
ZUSAMMENFASSUNG	346
SUMMARY	353
SAMENVATTING	359
BIJLAGE: Overzicht intertextuele verbindingen in Romeinen 10:11-21	365
CURRICULUM VITAE	368

Woord vooraf

Het idee voor het schrijven van een proefschrift over Romeinen 9-11 werd bij mij al in 1992 geboren. Prof. dr. J. de Vuyst gaf hiertoe een belangrijke impuls. In dat jaar werd een eerste onderzoeksopzet door het college van hoogleraren in Apeldoorn goedgekeurd, waarmee ik mij vanaf dat moment in verschillende tempi heb beziggehouden. De intensiteit van het werk als predikant en later dat van mijn huidige werkkringen gaf me geen gelegenheid de noodzakelijke tijd vrij te maken om tot een snelle afronding van dit proefschrift te komen. Toch liet het onderwerp van Gods weg met Israël en daarmee van Gods trouw aan zijn belofte mij niet los.

Na een langere onderbreking deed prof. dr. O. Hofius in 2003 mij de suggestie het onderwerp te beperken tot Romeinen 10. Ik ben hem bijzonder veel dank verschuldigd voor de hartelijke, betrokken en deskundige wijze waarop hij mij vanaf dat jaar als copromotor heeft begeleid. De vragen die hij stelde, de kritische opmerkingen die hij plaatste bij de eerste resultaten van mijn studie en de gesprekken die we daarover hadden waren een stimulans om op de ingeslagen weg verder te gaan.

Een derde factor die van betekenis was voor het schrijven over Israël in Romeinen 10 is mijn huidige werk als directeur van het Centrum voor Israëlstudies. Door de ontmoeting met Israël en de bezinning op de betekenis daarvan voor de christelijke gemeente, komen de vragen die in dit proefschrift aan de orde gesteld worden in een bijzonder licht te staan. De studie is niet in isolement geschreven, maar in betrokkenheid op het levende volk van God, waarover de apostel Paulus schrijft.

In dit woord vooraf wil ik onderstrepen, dat dit proefschrift er niet was gekomen als er niet een grote kring van mensen om mij heen was geweest, die betrokken waren op de vorderingen van de studie en mij in raad en daad hebben bijgestaan. Ik noem allereerst mijn ouders, die mij de liefde voor God hebben voorgeleefd. Helaas hebben zij de afronding van dit proefschrift niet meer mee kunnen maken. Ik noem de hoogleraren en docenten van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Utrecht en van de Theologische Universiteit te Apeldoorn, die mij – naast de nodige kennis – de liefde voor de theologie hebben bijgebracht. Ik noem de kerkenraden en gemeenten waar ik als predikant mocht dienen, die mij de ruimte gaven om naast het predikantswerk tijd aan studie te kunnen besteden. Die ruimte kreeg ik ook in mijn huidige functie van het bestuur van het Centrum voor Israëlstudies, dat ik daarvoor ook op deze plaats bedank. Veel vrienden lazen gedeelten van mijn werk en reageerden in gesprekken, onder wie ik drs. Jan Mudde noem als studiemaatje vanaf het eerste Apeldoornse begin.

Ik dank mijn promotor, prof. dr. T.M. Hofman, voor zijn begeleiding op weg naar de promotie. Hij gaf daarbij waardevolle adviezen die telkens een stimulans waren om voort te gaan. Ik noemde reeds mijn copromotor, prof. dr. O. Hofius, die meer deed dan het gebruikelijk werk van een copromotor. Prof. dr. W.A.M. Beuken

dank ik voor de kundige aanwijzingen die hij gaf na lezing van het manuscript. Het is voor mij een eer dat hij deel wil uitmaken van de examencommissie. Ook de andere leden hiervan wil ik met name noemen. Prof. dr. H.G.L. Peels was vanaf het allereerste begin bij het onderwerp betrokken en liet niet na vanuit het vakgebied van het Oude Testament relevante gegevens aan te reiken. Prof. dr. G.C. den Hertog was op verschillende momenten van de route naar de promotie een wezenlijke steun. Ik dank hem dat deze onder zijn gezag als rector mag plaatsvinden.

Bij de afronding van het manuscript kreeg ik hulp van Geert Holvast, die de Engelse citaten op schrijffouten controleerde, evenals de Engelse samenvatting, nadat deze door drs. Martin Strengholt vertaald was. De copromotor las het manuscript – nogmaals – grondig door om de Duitse citaten te corrigeren, evenals de samenvatting in het Duits. Ik wil ieder van hen er ook hier voor bedanken.

Ik draag dit werk op aan onze kinderen. Binnen ons gezin heeft dit studieproject uiteraard een belangrijke plek gehad. Ik zou het werk best aan Catharina, mijn vrouw, willen opdragen, maar zou dat vreemd vinden omdat zij er *de facto* mede eigenaar van geworden is, wellicht niet in wetenschappelijke, maar wel in geestelijke zin. Samen dragen we het daarom op aan onze kinderen, Kees-Jan en Hanske, Joost en Lydia, Tim, Luc en Hanna, in het gebed dat zij “het door ons gehoorde” – een uitdrukking ontleend aan Romeinen 10:16 en van belang in dit proefschrift – zullen verstaan en er mee zullen leven. Tim krijgt een aparte vermelding; hij vervaardigde het naamregister en ontwierp het omslag. Zowel mijn vrouw als ieder van de kinderen was in de afgelopen periode op een eigen manier bij dit werk betrokken waarvoor ik hen van harte dank betuig.

De laatste lof komt God alleen toe. Hoe meer ik ontdekte van de rijkdom van Gods trouw, waar de apostel Paulus over schrijft, des te meer ben ik daarvan onder de indruk geraakt. Het is niet zonder reden, dat Paulus daarvan, na alles wat hij er over geschreven heeft, blijft spreken als over een *μυστήριον*. Ook het schrijven van een proefschrift hierover ontrafelt dit geheimenis niet, maar heeft mijn verwondering over Gods wegen alleen maar groter gemaakt. Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen.

Ermelo, voorjaar 2011
Michael Mulder

1. Inleiding

Romeinen 10 staat vol citaten. Als Paulus aan de Romeinen schrijft over Israël, maakt hij voortdurend gebruik van het Oude Testament om zijn betoog kracht bij te zetten. Wat gebeurt er dan precies? Daarover gaat dit exegetische onderzoek.

I. ORIËNTATIE

In Romeinen 9-11 gaat het om de trouw van God aan zijn beloften. Dat Paulus dit met kracht vooropzet in dit briefdeel, heeft een specifieke achtergrond en een duidelijke reden. Romeinen 8 eindigt met een lofzang op Gods liefdebetoon in Christus, waarin volkomen zekerheid te vinden is voor ieder die in Hem gelooft. Onmiddellijk realiseert de apostel zich echter, dat een groot deel van zijn eigen volk Israël niet tot dat geloof in Christus gekomen is. In Romeinen 9:1-5 getuigt hij van zijn intens verdriet over dat feit. Hij somt de voorrechten en de beloften op, die nog steeds voor Israël gelden en stelt zichzelf dan de pijnlijke vraag hoe het mogelijk is, dat het grootste deel van Israël Jezus niet als de Messias heeft aanvaard.

Paulus geeft aan waar zijn grootste zorg ligt bij de bespreking van dit onderwerp. Zijn lezers moeten niet menen, dat het woord dat God eenmaal gegeven heeft, nu ongeldig geworden is. In de vraag naar Israël gaat het de apostel dus om de vraag naar de trouw van God aan zijn belofte voor Israël. Romeinen 9:6a kan gelden als uitgangspunt voor de drie volgende capita: οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, het is onmogelijk dat het woord van God niet meer van kracht is.¹ In drie passages krijgt deze stelling een adstructie.

1. *Romeinen 9:6b-29* wijst er op, dat ook als velen in Israël Gods belofte in Christus afwijzen, dat geen reden kan zijn om te denken dat het woord van God niet meer geldt. Paulus doet de schriften open om te laten zien, dat het altijd al zo geweest is dat niet iedereen in Israël metterdaad deel kreeg aan de zegen van de verbonden en de beloften voor Israël.² Door dit te laten zien vanuit het woord, blijkt dat dat woord inderdaad niet krachteloos geworden is, nu hetzelfde opnieuw gebeurt. Het blijkt dat God zelf hierin beslissend de hand heeft.

2. In *Romeinen 9:30 – 10:21* toont Paulus op een tweede manier aan, dat Gods woord niet krachteloos geworden is. Als Israël niet ontvangt wat heidenen wel ontvangen, impliceert dat niet, dat God ontrouw is geworden aan zijn woord, of dat God zijn woord voor Israël heeft ingerokken. Integendeel, dat woord heeft Israël voortdurend de weg van het geloof gewezen. Van meet af aan is Israël er op

¹ Deze stelling bepaalt de structuur van de drie capita, als *propositio* die volgt op het *exordium* Rom. 9:1-5.

² Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ, Rom. 9:6b; als een van de eerste *propositie* afhankelijke secundaire *propositie*, wordt hierin het onderwerp van Rom. 9:6b-29 aangegeven.

gewezen, dat het niet moest menen de gerechtigheid van God en zijn heil te kunnen bereiken door het najagen van de wet.³ Toch heeft Israël dat geprobeerd, ondanks dat het woord duidelijk geklonken heeft.⁴

3. *Romeinen 11* opent met de vraag, of dit betekent dat God zijn volk verstoten heeft.⁵ Het antwoord daarop is helder. Als heidenen nu delen in wat Israël in ongelooft heeft geweigerd te ontvangen, betekent dat niet, dat God zijn volk verworpen heeft. Ten eerste blijkt dat uit het feit, dat God zelf er voor zorgt, dat er een rest is en blijft, die de beloften wel in geloof aanvaardt. Paulus is er zelf een voorbeeld van. Vanuit het woord waaraan God trouw blijft, toont hij aan, dat hiermee niet iets vreemds gebeurt, maar dat hierin een grondstructuur van Gods handelen zichtbaar wordt. Dit antwoord staat dicht bij het eerste antwoord uit Romeinen 9.⁶

Vervolgens wordt er nog een andere bedoeling van Gods handelen zichtbaar. Het ongelooft van Israël en het feit dat heidenen wel ontvangen waar Israël aan voorbij gaat, hangen met elkaar samen. Het ongelooft van Israël heeft de weg naar de heidenen zelfs geopend.⁷ Maar dat is niet alles. Door Paulus' werk onder de heidenen wil hij Israël tot jaloersheid wekken, opdat ook zij niet bij hun ongelooft blijven.⁸ Hier blijkt een geheimenis aan het licht te komen. Ook in Gods werk onder de heidenen houdt God Israël op het oog. Dat zal ertoe leiden, dat het niet bij de kleine rest van Israël zal blijven, maar dat deze rest zal uitgroeien tot een grote volheid.⁹ Daarin wordt Gods erbarmen betoond aan Israël, net zoals de heidenen nu ontferming vinden.¹⁰ Zo zal gans Israël behouden worden.¹¹ God heeft zijn volk volstrekt niet verstoten, maar is op deze manier trouw aan zijn woord.

In verwondering daarover eindigt dit hoofdstuk in pure lofzang op Gods wegen, die voor mensen niet te doorgronden zijn, maar wel de trouw van God aan zijn woord onderstrepen.¹²

Samengevat geeft dit de volgende *opbouw* te zien:

9:1-5 Inleiding: Paulus' verdriet naast de beloften voor Israël

9:6a Stelling: Het woord van God niet krachteloos

³ Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβον δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν, Rom. 9:30,31; dit is de tweede secundaire *propositio*, afhankelijk van Rom. 9:6a, die het onderwerp aangeeft van Rom. 9:30 - 10:21. De cesuur bij Rom. 9:30 i.p.v. Rom. 10:1 zal bij de uitleg van dit gedeelte verantwoord worden.

⁴ Rom. 9:32, 10:2,3,16. Vgl. Rom. 10:20,21, dat dezelfde werkelijkheid uitdrukt als het begin van dit gedeelte, Rom. 9:30,31.

⁵ Λέγω οὖν, μὴ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; Rom. 11:1. Deze retorische vraag is de derde secundaire *propositio*, afhankelijk van Rom. 9:6a, die het onderwerp van Rom. 11 aangeeft. Dit hoofdstuk bespreekt deze vraag in twee stappen: Rom. 11:1-10 en 11-31. Het tweede gedeelte hiervan begint opnieuw met een retorische vraag. Rom. 11:33-36 is een lofzang die als *peroratio* de structuur van Rom. 9-11 afsluit.

⁶ Dezelfde woorden worden hiervoor gebruikt, vgl. ἐκλογὴ in Rom. 9:11 en 11:5,7,28, οὐκ ἐξ ἔργων, Rom. 9:12, 11:6.

⁷ Rom. 11:11,15,25,30.

⁸ Rom. 11:13,14, vgl. vs. 11,12,15,23,26,31,32.

⁹ Rom. 11:12,15.

¹⁰ Rom. 11:31,32.

¹¹ Rom. 11:25,26.

¹² Rom. 11:33-36.

9:6b-29	1: Want het woord maakt onderscheid, ook binnen Israël
9:30-10:21	2: Want het woord is wel door Israël gehoord, maar niet juist ontvangen
11:1-32	3: Want het woord werkt door, in Israël en onder de heidenen
	11:1-10 3a: In Israël is er nu al een rest
	11:11-32 3b: In Israël en onder de heidenen: er is onderlinge samenhang
11:33-36	Doxologie: Gods trouw gaat boven ons verstand, Hem zij de lof

Aanpak

Uit deze korte oriëntatie, waarin al diverse beslissingen genomen zijn die later verantwoord dienen te worden, blijkt dat Paulus binnen de drie hoofdstukken die in zijn brief één geheel vormen, een drietal verschillende gezichtspunten naar voren laat komen. In deze inleiding zal eerst een overzicht gegeven worden van enkele belangrijke exegetische visies die in het nieuwere Paulusonderzoek met betrekking tot deze verschillende gezichtspunten naar voren zijn gebracht. Dit zal onder meer leiden tot een verantwoording van de beperking van deze studie tot het middelste van de drie antwoorden die Paulus geeft op de vraag naar de betrouwbaarheid van Gods woord.

Vanwege de specifieke aandacht voor de oudtestamentische citaten, die in Romeinen 10 in feite de gehele gang van het betoog van Paulus bepalen, is het zinvol om ook de stand van het onderzoek met betrekking tot Paulus' schriftgebruik apart te releveren. Daaruit valt te concluderen op welke punten de aanpak van deze exegetische studie vernieuwend is. Tevens is hier een eerste verantwoording te vinden van de door mij gevolgde methode van onderzoek en de reden waarom ik deze typeer als "intertextuele analyse".

Tenslotte zal vanuit het overzicht van de bestaande literatuur en de precisering van de vraagstelling moeten blijken, op welke punten er van dit onderzoek nieuwe gezichtspunten te verwachten zijn met betrekking tot de oude vragen die in de uitleg van Romeinen 9-11 aan de orde zijn. Er is over de trouw van God aan zijn verbondswoord, over de verhouding van Gods trouw en menselijke verantwoordelijkheid, over de plaats van Israël in Gods heilsplan en de verhouding van Israël en de kerk – mede vanuit Paulus' uiteenzetting in Romeinen 9-11 – in de loop van de kerkgeschiedenis onnoemelijk veel geschreven. Kennelijk blijven de onderwerpen die hier aan de orde zijn de belangstelling in kerk en theologie prikkelen. De hoop dat er vanuit de Bijbel, gelezen in de eenheid van Oud en Nieuw Testament, nieuw licht op deze vragen zal kunnen vallen, is de motivatie geweest om deze studie te schrijven.

1. Plaats van Romeinen 9-11 in het geheel van de brief

Dat Romeinen 9-11 een aparte eenheid vormt in de brief van Paulus aan de Romeinen wordt door niemand betwijfeld. Romeinen 9:1 begint na de doxologie van het vorige hoofdstuk met een persoonlijke uiting van Paulus waarmee hij de aandacht richt op een nieuw onderwerp. Romeinen 11 eindigt met een doxologie, waarna hoofdstuk 12:1 een nieuwe inzet vormt.

De aparte plaats en de specifieke thematiek van deze hoofdstukken heeft exegeten er zelfs toe gebracht dit gedeelte geheel los van het totaal van de brief te benaderen, als een excurs dat de gang van de brief doorbreekt.¹³ De paraenese van Romeinen 12 kan goed aansluiten bij het slot van hoofdstuk 8. Anderen erkennen een verband tussen Romeinen 9-11 en het voorgaande, maar niet zo dat deze hoofdstukken Paulus' gedachtegang verder voeren. In dat geval wordt Israël een voorbeeld, dat de voorafgaande theologische uiteenzetting van de brief verduidelijkt.¹⁴

De laatste decennia is er echter een duidelijke consensus, dat Romeinen 9-11 als integraal onderdeel van de brief van Paulus gelezen en uitgelegd dient te worden.¹⁵ Er is een thematische en terminologische verbinding met het geheel van de brief. Dat blijkt al direct uit de nauwe verbinding met het thema dat Paulus aan het begin van zijn brief laat noteren. Romeinen 1:16,17 kan gezien worden als een opschrift, dat de toon voor het vervolg zet. Nadrukkelijk geeft Paulus daarin aan, dat het evangelie een kracht van God is tot heil voor een ieder die gelooft, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. Dat Paulus in dit opschrift de verhouding van Joden en heidenen benoemt, hangt ongetwijfeld samen met de situatie van de gemeente van Rome.¹⁶

¹³ B.v. W.S. Sanday, A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh 1911⁵, 225,226: "St. Paul has now finished his main argument. He has expounded his conception of the Gospel. But there remains a difficulty ... How is this new scheme of righteousness and salvation apart from the law consistent with the privileged position of the Jews?" C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, MNTC, New York 1932, 149,150 doet de suggestie dat Paulus hier een reeds bestaande preek invoegt in zijn brief. F. Refoulé gaat een stap verder en schrijft Rom. 9-11 toe aan een leerling van Paulus, in "Unité de l'Épître aux Romains et histoire du salut", *RSPT* 71 (1987), 219-242.

¹⁴ Zo m.n. E. Käsemann, *An die Römer*, HNT, Tübingen 1974², die stelt dat aan Israël – bij wijze van exempel – de waarheid van de rechtvaardiging uit genade zichtbaar wordt. Vgl. H.-M. Lübking in een vergelijkbare benadering: "An der Lösung der Israelfrage hängt für Paulus zugleich auch die Glaubwürdigkeit der Rechtfertigungslehre", *Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Frankfurt a.M. e.a. 1986, 134. Hier is ook K. Barth te noemen, die in zijn *Kirchliche Dogmatik*, II,2, Zollikon 1945, 215-336, Rom. 9-11 als zelfstandige vervoeging van het thema van de rechtvaardiging door het geloof ziet toegepast op de heilsgeschiedenis van Israël, als type voor de *homo religiosus* en het ongelooft van de kerk.

¹⁵ "Röm 9-11 sind ein integraler Teil des ganzen Schreibens ...", E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, KEK, Göttingen 2003, 263. "Romans 9-11 ... is an integral part of Paul's letter to the Romans", D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids/Cambridge, 1996, 551. C. Stenschke, "Römer 9-11 als Teil des Römerbriefs" in F. Wilk, J.R. Wagner, eds., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, Tübingen 2010, 197-226, laat tal van thematische en literaire verbindingen zien tussen Rom. 9-11 en de rest van de brief en tekent aan: "Für das Verständnis der paulinischen Theologie ist diese Verklammerung entscheidend", *ibid.*, 225. Deze consensus hangt stellig samen met het feit, dat men Paulus' brieven meer contextueel is gaan lezen.

¹⁶ Op goede gronden wordt aangenomen dat de gemeente van Rome was samengesteld uit een heidenchristelijke meerderheid en een Joodse minderheid. Deze Joodse leden van de gemeente keerden waarschijnlijk na 54 terug in de gemeente na een tijd van verbanning uit Rome onder Claudius. Rom. 1:5,

Heidenchristenen dienen de eerste plaats van Joden te beseffen, omdat het evangelie in Rome bij de Joden begonnen is, terwijl ze er nu een minderheid vormen. Maar het gaat verder. Dit besef is niet alleen een zaak van goede omgang met elkaar in de gemeente, het is zelfs niet alleen een zaak van een juist historisch besef, dat veel verder dient te reiken dan alleen met betrekking tot de gemeente van Rome. De prioriteit Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι verbindt Paulus onlosmakelijk met de kracht van het evangelie in het heden. Het gaat hier om een theologische notie, die samenhangt met het juiste verstaan van het heil van God en de manier waarop God mensen deel geeft aan zijn δικαιοσύνη.¹⁷

De vraag naar de Joodse voorrechten komt terug in Romeinen 3:1-9: τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; Dit περισσόν is kennelijk *post Christum natum* niet terzijde geschoven. Dit περισσόν impliceert echter niet, dat Joden zich op hun voorrechten kunnen laten voorstaan. Op dat punt spreekt Paulus in het bijzonder de Joden in de gemeente aan. Zij zijn net als de Grieken ὑφ' ἁμαρτίαν, onder de zonde, en kunnen net als zij alleen gered worden door het geloof.¹⁸

Dat er een blijvende belofte voor Israël is en wat dit voor gevolgen heeft voor Joden en voor christenen, is een notie die dus al vanaf het begin in de typering en bespreking van het evangelie in de brief aan de Romeinen een belangrijke plaats heeft. Dit onderwerp wordt niet beperkt tot een aparte behandeling in Romeinen 9-11. Andersom komen belangrijke termen uit het begin van de brief in deze drie capita terug. Paulus ontwikkelt niet een “Israëtheologie” die los staat van het geheel van zijn schrijven. Voor de specifieke thematiek in deze hoofdstukken wordt uiteraard een eigen terminologie ontwikkeld, maar met name in Romeinen 9:30 – 10:21 wordt deze verbonden met het eerder in de brief besproken onderwerp van de wet en van het geloof als de manier waarop de gerechtigheid van God en het heil ontvangen kan worden. Dan komen de kernwoorden die hiervoor inhoud hebben gekregen weer terug.¹⁹ Een goede uitleg van dit gedeelte zal daarom rekenen met deze verwevenheid met de thematiek die op meer plaatsen in de brief aan de orde komt.

11:13 en 15:14-19 pleiten voor een (grotendeels) heidenchristelijke identiteit van Paulus' lezers, maar hij spreekt ook nadrukkelijk Joden in de gemeente aan, 2:17, 4:1, 6:14, 7:1,4, 16:3,7,11 (zijn συγγενείς). Hij waarschuwt de heidenchristenen in het bijzonder zich niet boven de Joden te verheffen, 11:17-24. Op verschillende plaatsen gaat hij in op de onderlinge verhouding, 1:16, 2:9,10, 3:9, 29-30, 9:24, 10:12. Een goed overzicht van het onderzoek naar “The History and Orientation of the Christian Communities in Rome” geeft R. Jewett, *Romans. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007, 59-74. Anders: J. van Bruggen, *Romeinen, Christenen tussen stad en synagoge*, CNT, Kampen 2006, die uitgaat van een gemeente uit de heidenen; P.K. Baaij, *De adressaten van de Brief aan de Romeinen*, Heerenveen 2007, veronderstelt een Joods-christelijke gemeente.

¹⁷ Rom. 1:16,17: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

¹⁸ Rom. 3:9: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, Rom. 3:22,23: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, πάντες γὰρ ἡμάρτον καὶ ὑπεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

¹⁹ De kernwoorden uit Rom. 1:16,17 komen in Rom. 9-11 terug: het lemma εὐαγγέλιον/εὐαγγελίζεσθαι in Rom. 10:15,16 en 11:28, σωτηρία/σώζεσθαι in Rom. 10:1,9,10,13, 11:11,14,26, πίστις/πιστεύειν in Rom. 9:20,32, 10:6,8,17, 11:20, δικαιοσύνη elf maal van 9:30-10:10, ζῆν in 9:26, 10:5. Verder ἔργα en νόμος m.n. in het begin van het tweede deel van Rom. 9-11, zie uitleg aldaar.

2. Eenheid van Romeinen 9-11

Drie verschillende soteriologische concepten?

Over de verbondenheid van Romeinen 9-11 met het geheel van de brief is er consensus onder nieuwtestamentici, maar dat is niet het geval met betrekking tot de eenheid van de boodschap die in deze capita klinkt. Daarover gaan de meningen ver uiteen.

H. Räisänen komt in zijn scherpzinnige analyse van Romeinen 9-11 tot de conclusie dat hier drie verschillende soteriologische concepten op elkaar botsen, die niet te verenigen zijn. Hij typeert dit gedeelte als het resultaat van een geestelijke worsteling, waar de apostel niet uit gekomen is.²⁰ Enerzijds wil Paulus vasthouden aan de oude verbondstraditie, waarin het behoren tot het verbond in zijn ogen beslissend is. Räisänen ziet deze oude verbondsopvatting met nadruk in het derde hoofdstuk naar voren komen, als de inhoud van het *μυστήριον* uit Rom. 11:25, dat het hele volk Israël wegens Gods trouw aan zijn beloften gered zal worden.

Daarnaast kent Paulus wezenlijke betekenis toe aan het komen tot en behoren bij Christus, het zijn “in Christus”. Daarvoor draagt ieder persoonlijk verantwoordelijkheid: geloof of ongeloof in Christus is de keuze waarvoor ieder geplaatst wordt, aldus Räisänen. Dit krijgt in Romeinen 10 een plaats in Paulus’ gedachtegang.

Vervolgens meent Räisänen in Romeinen 9 een derde opvatting te vinden, die “völlig verschieden” is van de vorige twee.²¹ Dit hoofdstuk kan worden begrepen als een poging van Paulus om de oude en de nieuwe heilsopvatting met elkaar te verenigen. Hier stelt Paulus, dat van meet af aan Gods belofte heeft gegolden voor een deel van Israël. Uiteindelijk is in de soteriologie van Romeinen 9 de praedestinatie beslissend voor het ontvangen van het heil. Volgens Räisänen blijkt uit het feit dat deze drie oplossingen naast elkaar staan, zonder poging deze met elkaar te verbinden, dat Paulus zelf geen tegenstelling heeft gezien tussen deze drie opvattingen. Ondertussen toont Paulus’ worsteling genoegzaam aan, dat de drie soteriologische concepten inhoudelijk onverenigbaar zijn, aldus Räisänen.²²

Ook door anderen is de spanning tussen de drie hoofdstukken ingezien en verwoord in termen als “paradox”, “dialectiek” of “contradictie”.²³ Soms wordt

²⁰ H. Räisänen, “Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens” in W. Haase, H. Temporini, eds., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Tl II, Bd 25.4, Berlin/New York 1987, 2891-2939

²¹ “In Röm 9 und Röm 11 spricht Paulus von Israel auf zwei völlig verschiedene Weisen: 1. Das Volk Israel ist nicht von Gott berufen und ist im voraus zum Verderben verurteilt (9,6-23). 2. Das Volk Israel wird wegen Gottes Treue zu den Vätern und seinen Verheißungen gerettet werden (11,11-36)”, *ibid.*, 2930.

²² “Paulus will in Römer 9-11 gleichzeitig zwei unterschiedliche Soteriologien vertreten: Einmal die christozentrische Anschauung, die alles auf Gottes neues Handeln setzt; das andere Mal die klassische Bundestheologie, die auf Gottes erbarmendem Handeln an den Vätern basiert und Gottes bleibende Treue gegen das Volk Israel, die Nachkommenschaft der Väter, betont”, *ibid.*, 2933. Even verder: “Die Prädestinationsanschauung - die also natürlich keine ‘Lehre’ ist - ist das weniger glückliche Nebenprodukt einer verzweifelten Auseinandersetzung mit der Bundestheologie”, *ibid.*, 2934. “Auf der intellektuellen Ebene gelingt es Paulus nicht, die verschiedenen soteriologischen Ansätze harmonisch zusammenzubringen. Er ringt mit einem ewigen religiös-theologischen Problem: mit dem Konflikt zwischen heiliger Tradition und neuen Erfahrungen”, *ibid.*, 2935. En: “Falls Paulus sich bewußt gewesen wäre, in Röm 11 zu einem Endpunkt in seiner heilsgeschichtlichen Theologie gelangt zu sein, dann wäre es seltsam, daß er Röm 9,6ff. einfach stehen ließ. Ihm ist der Widerspruch also anscheinend verborgen geblieben”, *ibid.*, 2932.

²³ B. Mayer spreekt van een paradox: “Dieses Paradoxon von göttlicher Gestaltung und menschlicher Verantwortung wird von ihm (Pls) nicht reflektiert, geschweige denn zu lösen versucht. Paulus braucht

verondersteld, dat Paulus bij het begin van zijn schrijven nog niet wist waar hij zou uitkomen.²⁴ Dan gaat men er, net als Räisänen, van uit, dat Paulus zich niet sterk van de tegenspraak in zijn redenering bewust was. H. Hübner ziet aanwijzingen dat Paulus weloverwogen gebruik maakt van de tegenstelling in zijn beschrijving van Gods handelen, ondanks dat hij deze tegenstelling zelf een “aporie” noemt.²⁵

Eén boodschap?

Er zijn ook exegeten die veel minder nadruk leggen op de spanningen die er bestaan tussen de drie verschillende gezichtspunten die Paulus verwoordt. Een argument dat hierbij genoemd wordt, is de stilistische en structurele eenheid van de hoofdstukken.²⁶ Met name Romeinen 9 en 11 vertonen veel parallelie.²⁷

beides, um Gott als Gott und den Menschen als Menschen gerecht zu werden”, *Unter Gottes Heilsratschluß, Prädestinationsaussagen bei Paulus*, Würzburg 1974, 313. U. Luz wijst op Gods tegengestelde houdingen t.a.v. Israël en ziet juist in de dialectiek van zijn handelen zijn wezen naar voren komen: “Die Tiefe des paulinischen Gottesgedankens wird deutlich, wenn hier festgehalten wird, daß Gott gerade in seinem scheinbar divergierenden Handeln, das sich gemäß dem Evangelium Israel als Feinde und gemäß der Erwählung Geliebte schafft, ἀμεταμέλητος, das heißt: bei sich selbst bleibt. ... Meint aber Paulus daß Gott gerade in seiner Divergenz, man wäre versucht zu sagen: in seiner Doppelheit, bei sich selbst und sich selbst treu bleibt, so ist dies eine theologische Aussage von höchster Relevanz, weil Gottes Gott-Sein damit schon selbst zur Gnade wird”, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, BEvT 49, München 1968, 296,297. G. Maier keert zich tegen beide visies, maar laat de spanning wel zien: “... so wenig darf man Rö 9 und 10 dahin verstehen, als liege hier ein dialektisches oder paradoxes Verhältnis vor. Zugespißt formuliert: Rö 9,30-10,21 steht nicht neben Rö 9,1-29, sondern unter ihm”, *Mensch und freier Wille, Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, WUNT 12, Tübingen 1971, 385. J. Lambrecht noemt in zijn analyse van Rom. 9-11 drie verschillende antwoorden op de dubbele vraag van Rom. 9:6 en 11:1: het eerste antwoord: Gods trouw (Rom. 9 en 11:1-10). Het tweede: Israëls schuld (Rom. 10). Het derde: Israëls toekomst (Rom. 11:11-32). Op de heldere vraag: “Is there a contradiction?” is het antwoord even helder bevestigend, “Israel’s future according to Romans 9-11. An exegetical and hermeneutical approach” in id., ed., *Pauline Studies*, BETL 115, Leuven, 1994, 33-54

²⁴ Zo N. Walter, “Zur Interpretation von Römer 9-11”, *ZTK* 81 (1984), 172-195. Om die reden moet de exegese afzien van het zoeken naar een systematische eenheid van dit gedeelte. Terwijl in Rom. 10 sprake is van een “Entnationalisierung des Begriffes Israel”, moet dit “nur als vorläufige Antwort gesehen werden”, *ibid.*, 174. Daarna beschrijft Paulus immers de barmhartigheid van God voor geheel Israël. “Das ist eine neue Erkenntnis ... auch für Paulus selbst”, *ibid.*, 176. Recenter opnieuw K. Müller, die Räisänen aanhaalt met het beeld van Paulus als iemand die met een ernstig probleem worstelt “und dem bei seinem Zustieg in Röm 9,1 noch keineswegs bewußt war, wohin ihn das führen würde. Denn wie hätte Paulus sonst Röm 9,6-29 stehen lassen können, wenn er schließlich zu der Überzeugung gekommen wäre, daß Röm 11,25-26a so etwas wie einen endgültigen Wendepunkt in seinem Denken darstellte?”, “Von der Last kanonischer Erinnerungen. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Röm 9-11” in M. Theobald, R. Hoppe (Hrsg.), *‘Für alle Zeiten zur Erinnerung’ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur*, Fs F. Mußner, SBS 209, Stuttgart 2006, 207.

²⁵ “Freilich ist es kein Widerspruch aufgrund von Nachlässigkeit im Denken. Eher könnte man sagen, daß Paulus den Gegensatz von Gottes vergangenem und gegenwärtigem Handeln zu seinem eschatologischen Handeln theologisch darlegen wollte. Trotzdem, es bleibt bei der Aporie”, H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, FRLANT 136, Göttingen 1984, 122.

²⁶ E.E. Johnson wijst op apocalyptische elementen die eenheid geven aan de structuur en de wijsheidstraditie die eenheid geeft aan de gedachtegang. “These thematic, linguistic and stylistic features of Romans 9-11 demonstrate that the chapters are profoundly shaped by apocalyptic convictions”, *The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, SBLDS 109, Atlanta 1989, 131. “It is that consistency, that trustworthiness, that simultaneous impartiality and faithfulness of God which drives the argument of Romans to its conclusion in 11:28-32”, *ibid.*, 174. Deze laatste eigenschappen van Gods handelen met de wereld en met Israël komen als motief uit de wijsheidstraditie. Ze geven eenheid aan het hele gedeelte.

De meeste uitleggers onderkennen de verschillende gezichtspunten, maar zoeken inhoudelijk een overkoepelend thema, dat de eenheid in Paulus' denken en daarmee de bedoeling van het hele gedeelte inzichtelijk kan maken. In de Lutherse traditie wordt dit thema veelal gevonden in de rechtvaardiging van de goddeloze. Israël is er het levende voorbeeld van, dat er vanuit de werken van een mens geen heil te verwachten valt. Alleen door Gods genadig ingrijpen zal het tot heil kunnen komen, ook voor Israël. Zo ziet E. Lohse – in overeenstemming met de exegese van E. Käsemann – dat Paulus in deze capita “die Frage nach dem Geschick Israels in den Horizont der Theologie der Rechtfertigung (rückt), wie sie im Zeichen der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes verstanden werden muß”.²⁸ In de Gereformeerde traditie komt de klemtoon meer op het aspect van de verkiezing van Israël te liggen. Uiteindelijk omsluit Gods handelen het menselijk handelen, ook van Israël. Zo typeert H.N. Ridderbos dit hele gedeelte als “het geheimenis van Gods heilsbedeling met Israël”.²⁹ Het accent op de menselijke verantwoordelijkheid kan in Romeinen 10 weliswaar meeklinken, om meer begrip te krijgen voor dit goddelijk handelen, de doorslag zal in deze benadering toch liggen bij God die zich ontfermt over wie Hij zich ontfermt. Een fervent tegenstander van het opdelen van het gedeelte van Romeinen 9:6 – 11:10 in verschillende tegengestelde gezichtspunten is O. Hofius. Hij vindt zelfs dat het te ver gaat om van menselijke schuld te spreken als apart thema in Romeinen 10. Hij ziet hier alleen het verkiezende handelen van God.³⁰

Ook bij exegeten die de eenheid van Paulus' redeneerwijze benadrukken, ontstaat er echter meestal toch een zekere spanning, wanneer de uitleg van het geheimenis in Romeinen 11:25,26 ter sprake komt. Veelal wordt de exegese van te voren al sterk ingekleurd door dat geheimenis, waardoor de dilemma's uit de voorafgaande gedeelten dragelijker worden, omdat het uiteindelijk om tijdelijke dilemma's gaat.

Als voorbeeld van een dergelijke benadering zij verwezen naar de exegese van D.J. Moo. Hij geeft aan het begin van zijn uitleg van Romeinen 9-11 aan, dat deze capita een duidelijke eenheid vertonen in de verdediging van het evangelie met het

²⁷ A. Kyrychenko laat een nauwkeurige parallellie zien in opbouw van Rom. 9:19-24 en 11:17-24, “The Consistency of Romans 9-11”, *RestQ* 45 (2003), 215-227. Een vergelijkbare structuur toont J.D. Kim, *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, SBLDS 176, Atlanta 2000, 117.

²⁸ *Römer*, 263. Lohse ziet overigens veel meer eenheid van Rom. 9-11 met het geheel van de brief, dan Käsemann, maar noemt hem hier wel. E. Brandenburger sluit bij dezelfde traditie aan, maar verbindt deze met een andere dimensie. Hij stelt dat Rom. 9 de rechtvaardigingsleer scheppingstheologisch verankert. Datzelfde komt dan terug in 11:11-36: de Schepper zet zijn voornemen door en dat is uiteindelijk de wil van zijn genade. “Das ewige Voraus der Schöpfung ist Gottes Gnadenwille; sein Richterwalten dient der Wahrung dieser Grundordnung”, “Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Rom. 9)” *ZTK* 82 (1985), 46.

²⁹ Vanuit dit perspectief beschouwt hij het geheel. “Eerst komt daarbij alle nadruk te liggen op de aard van Israëls verkiezing (9:6-13) en op Gods vrijmacht in genadebetoon en oordeel (9:14-33); daarna op Israëls verantwoordelijkheid (10), terwijl in hs. 11 Israëls tegenwoordige en toekomstige plaats in de openbaring van het goddelijke geheimenis nader wordt onderzocht en aangewezen”, *Aan de Romeinen*, CNT, Kampen 1959, 204. Vergelijkbaar in benadering is D.J. Moo. Voor hem gaat het om “The Defense of the Gospel”, “by showing that it provides fully for God's promises to Israel, when those promises are rightly understood”, *Romans*, 551.

³⁰ In het hele gedeelte geldt: “die Heilsteilhabe einerseits und die Heilsverschlossenheit andererseits gründen ausschließlich in Gottes freier Entscheidung und Setzung”. Paulus spreekt hier dus “streng prädestinarianisch”, “Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, 180.

oog op de verkiezing van Israël. Toch blijven er vervolgens wel spanningen bestaan. In Romeinen 9 spreekt hij over Gods barmhartigheid die onderscheid maakt en niet universeel is.³¹ “Paul is clear here, as he is elsewhere: some people receive God’s mercy and are saved, while others do not receive that mercy and so are eternally condemned.”³² Dat wordt bedoeld met het “verharden” in Romeinen 9:18. Vervolgens wijst Paulus in Romeinen 10 op de situatie van Israël als “the result of her failure to recognize the gospel, waarvoor Israël geheel zelf verantwoordelijk is.”³³ Moo spreekt hier van “Israel’s accountability”: “the fault rests with Israel”.³⁴ En in Romeinen 11 ziet hij deze lijnen bij elkaar komen. Uiteindelijk blijkt de verharding slechts beperkt en tijdelijk te zijn. Romeinen 11:25-32 brengt een oplossing van de spanning die er bestond tussen Paulus’ verdriet over Israëls vijandige houding en Gods onherroepelijke beloften voor Israël. Die oplossing is te vinden in het *μυστήριον* als goddelijk gegeven inzicht.³⁵

Hoe genuanceerd Moo zich ook probeert uit te drukken, het blijkt dat uiteindelijk de spanning die in Romeinen 9:1-5 het uitgangspunt van de vraag van Paulus is (Israël heeft voorrechten, maar geen geloof), opgeheven wordt. Het verharden is een tijdelijke zaak en dient zelfs als stimulans tot bekering. Daaruit kan niet anders geconcludeerd worden, dan dat er toch meer spanning bestaat tussen de drie gezichtspunten (verkiezing, verantwoordelijkheid, uiteindelijke redding), dan Moo waar wil hebben. Uiteindelijk wint slechts één gezichtspunt, omdat het de andere zowel temporeel als daarom ook theologisch omsluit.³⁶ Kennelijk is het niet eenvoudig om de verschillende gezichtspunten geheel uit te laten spreken en naast elkaar te laten staan als een gezamenlijk zinvol antwoord op de vraag van Romeinen 9:6a.

Romeinen 11:25-27 als crux interpretum

Iemand die hier aandacht voor heeft gevraagd is N.T. Wright. Hij wijst op de spanning die met name door de interpretatie van één klein tekstgedeelte wordt

³¹ “God’s ultimate purpose in his decree of hardening is mercy. But his mercy is in this context clearly discriminating rather than universal”, D.J. Moo, *Romans*, 608, bij 9:23.

³² *Ibid.*, 608.

³³ *Ibid.*, 618.

³⁴ *Ibid.*, 663.

³⁵ “Here (11:28-32) we find juxtaposed the two apparently conflicting factors that give rise to the argument of these chapters: Israel’s current hostile relationship with God (v. 28a; cf. 9:1-3) and God’s expressed and irrevocable promises to Israel (v. 28b; cf. 9:4-5; 11:1-2). Paul suggests that the resolution of this tension is to be found in a divinely given insight (‘mystery’) into the way in which God’s purposes are working themselves out in salvation history ... (Israel’s hardening) is both limited ... and temporary ... designed both to allow Gentiles to ‘come in’ ... and to stimulate Israel herself to repentance”, *ibid.*, 712,713.

³⁶ Opzettelijk is gekozen voor een exegeet die herhaaldelijk aangeeft dat hij de eenheid van Rom. 9-11 voor ogen blijft houden en elk van de verschillende gezichtspunten recht wil doen. Er zijn anderen, die bewust een keuze maken voor het slot van Rom. 11, waardoor het voorafgaande gedeelte een “beschränkte Gültigkeit” ontvangt, waardoor de gedachte aan een verwerping eenvoudig uitgesloten wordt, zo J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11*, Acta Jutlandica teol. Ser. 7, Kopenhagen 1956, 49. Vgl. F. Mußner, “Die ‘Verstockung’ Israels nach Römer 9-11”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000), 197: “Wenn der Grundgedanke des Römerbriefs der ist: Heil für alle, so scheint Gott dieses Ziel infolge der ‘Verstockung’ Israels dem Evangelium gegenüber nicht zu erreichen. Er erreicht es doch; er erbarmt sich aller (Röm 11,32), der Heiden sowohl als auch der ‘verstockten’ Juden. Gottes letztes Wort in der Geschichte lautet *ἐλεος*, Erbarmen.” Vgl. ook F. Refoulé, ‘... Et ainsi tout Israël sera sauvé’. *Romains 11:25-32*, LD 117, Paris 1984.

opgeroepen. “The real crux of the issue lies not so much in 11 as a whole, but in 11.25-7: the regular interpretation of that passage as predicting a large-scale last-minute ‘salvation’ of Israel, worked out in terms of the chapter as a whole, leads to this charge.”³⁷ Het probleem bij de uitleg komt dan te liggen bij de integratie van twee verschillende visies op de verkiezing. “Put simply, the issue is this: if Paul rejects the possibility of a status of special privilege for Jews in chs. 9 and 10, how does he manage, apparently, to reinstate such a position in ch. 11?”³⁸

Dat is inderdaad bij menige exegese het dilemma, dat vervolgens beslist wordt in het voordeel van een uiteindelijke oplossing van de spanning, door het μυστήριον als een nieuwe openbaring op te vatten, die de eerdere uitspraken over de gedeeltelijke verkiezing van Israël relativeert. In zijn commentaar stelt O. Michel het zo voor, dat het eschatologisch heilsplan voor gans Israël, aan Paulus als pneumaticus geopenbaard, uiteindelijk Gods verkiezend en verwerpend gericht over Israël overschaduwt. De redding van Israël als geheel klinkt als een jubelroep tegenover wat tot nog toe gezegd was over een gedeeltelijke verharding van Israël.³⁹ Op vergelijkbare wijze interpreteert J.D.G. Dunn: “The harshness of God’s punitive action against Israel is ameliorated by the setting of a time limit”.⁴⁰

M. Theobald zoekt een nieuwe weg in te slaan in een recent artikel, dat de *Stand der Forschung* op dit punt verwerkt. Hij ziet in de openbaring van het μυστήριον niet een teruggrijpen op oude Joodse verwachtingen, maar interpreteert dit vanuit de autobiografische notities waarin Paulus veel van zichzelf laat zien. Paulus heeft hoop voor Israël, omdat hij gelooft dat Israël op dezelfde manier gered zal worden, zoals hij zelf gered is. Dat concludeert Theobald uit het autobiografische materiaal in deze capita, waarmee hij een nieuwe benadering van de structuur van Paulus’ betoog wil bereiken. Het resultaat blijft echter gelijk aan wat de hiervoor genoemde auteurs naar voren brengen. Terwijl in 9:1-5 “die gegenwärtige Aporie” nog zichtbaar was, de dichotomie tussen Israëls verbondenheid met God maar gescheiden-zijn van Christus, wordt deze tenslotte overwonnen: “beide Seiten (nl. van deze dichotomie) greift Paulus in der Klimax Röm 11,25-27 auf und versöhnt sie miteinander.”⁴¹

Theobald verwijst in zijn artikel naar de exegese van O. Hofius, die zojuist reeds genoemd werd. Hofius wil de predestinatieaanse uitspraken van Paulus uit Romeinen 9 en 10 voluit laten staan, waarin “die Zugehörigkeit zum Volk Israel nicht schon eo ipso die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde Israel bedeutet”, maar voegt daar wel een tweede gedachtelijn aan toe, die Paulus óók naar voren brengt: “Wohl aber nimmt Paulus zugleich in letzter Entschiedenheit ernst, daß Gottes erwählendes und verwerfendes Handeln in Israel *umschlossen* ist von einer Erwählung *ganz* Israels ...”⁴² Dat hing samen met het “mysterium” dat God hem geopenbaard heeft. “Das ist

³⁷ “Christ, the Law and the People of God: The Problem of Romans 9-11” in *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1992, 236.

³⁸ *Ibid.*, 236.

³⁹ “Röm 11,26 bringt gegenüber 9,6.27 eine noch nicht gesagte Wahrheit (μυστήριον). ... πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται klinkt wie ein Jubelruf”, *Der Brief an die Römer*, KEK, Göttingen 1978⁵, 355,356.

⁴⁰ *Romans 9-16*, WBC, Dallas, 1988, 691.

⁴¹ “Unterschiedliche Gottesbilder in Römer 9-11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus” in U. Schnelle, ed., *The letter to the Romans*, Leuven 2009, 175.

⁴² “Das Evangelium und Israel”, 184.

auch für ihn selbst Anlaß zu einer grundstürzenden Revision seines eigenen Urteils geworden.”⁴³

Het grootste dilemma

De analyse van Wright lijkt met deze citaten bevestigd te worden. Romeinen 11:25-27 lijkt inderdaad een *crux interpretum* te zijn, die de uitleg van geheel Romeinen 9-11 bepaalt. Bij de interpretatie van deze drie verzen valt de beslissing, of de boodschap van Romeinen 9 en 10 beschouwd kan worden als een blijvende boodschap ten aanzien van de manier waarop God met Israël handelt, of als een boodschap over een tijdelijke stand van zaken die uiteindelijk gerelativeerd dient te worden. Ook exegeten die Romeinen 9-11 als eenheid willen interpreteren hebben er kennelijk moeite mee, om de verschillende gezichtspunten zodanig met elkaar te verbinden, dat deze elk voor zich blijven spreken. Hoe kan het gezichtspunt van de goddelijke verkiezing en verharding, ook binnen Israël, het gezichtspunt van de menselijke verantwoordelijkheid, en het gezichtspunt van de redding van gans Israël met elkaar verbonden worden, zonder dat uiteindelijk één van deze benaderingen de andere – althans voor ons begrip – terzijde schuift? Meestal wordt er toch meer of minder bewust voor één van de gezichtspunten gekozen en valt de keuze dan op het laatste.

Een andere keuze maakt K. Müller. Hij overweegt dat er in de drie hoofdstukken drie verschillende antwoorden gegeven worden op de vraag naar de trouw van God aan zijn beloften voor Israël. Hij volgt Räisänen in zijn visie op de worsteling van Paulus. Hij stelt dat de apostel “die drei Antworten ... gleichrangig nacheinander diskutiert und ‘ausprobiert’”.⁴⁴ Maar vervolgens verzet hij zich tegen de vanzelfsprekende keuze om voor het laatste antwoord van Paulus te kiezen, alsof dat het beslissende resultaat zou zijn. Integendeel, Müller constateert dat het *μυστήριον* dat Paulus aanduidt, geen doorwerking heeft in de manier waarop hij later in zijn brief over de verhouding van Joden en Grieken spreekt.⁴⁵ Hij wil dit *μυστήριον* dan ook niet met terugwerkende kracht de spanning uit het voorafgaande weg laten nemen.

Deze keuze hangt samen met de interpretatie van het *μυστήριον*, dat Müller niet opvat als een geheel nieuwe openbaring. Hij ziet in het geheimenis vooral de nadruk liggen op de manier waarop Israël gered wordt. Dat zal niet buiten de prediking van het evangelie omgaan.⁴⁶ Doordat op deze manier de klem van het omvattende *μυστήριον* uit de exegese wordt weggenomen, wordt zichtbaar waar de eigenlijke spanning ligt, wanneer de verschillende gezichtspunten op elkaar betrokken worden. Die spanning is niet, zoals Wright aangaf, die tussen een tijdelijke of een blijvende verkiezing. Het dilemma dat zichtbaar wordt wanneer alle drie gezichtspunten op elkaar betrokken worden, kan niet voorbij gaan aan de vraag naar de verhouding van goddelijk en menselijk handelen.

Het gaat in Romeinen 9-11 over de manier waarop God zijn woord waar maakt. Müller verwoordt dat zo: “Einerseits führt kein Weg daran vorbei, daß es außerhalb des Evangeliums kein Heil gibt. Andererseits ist alles längst zugunsten Israels

⁴³ Ibid., 189.

⁴⁴ “Dilemma des Paulus”, 207.

⁴⁵ “Denn immerhin spielt das *μυστήριον*, welches der Apostel in Röm 11,25-26a mitteilen will, schon in Röm 14, aber auch in Röm 15,8-13.15-21.25-29.31-32 keine Rolle mehr”, id., 206.

⁴⁶ Ibid., 237. Müller benadrukt het modale aspect van οὕτως in Rom. 11:26a.

entschieden.” Müller vraagt respect voor de manier waarop Paulus probeert de twee totaal verschillende soteriologische concepten met elkaar te verbinden “um eine Lösung vorzuführen, welche die Selbstverantwortlichkeit der Juden ins Auge faßt. Sie müssen nicht in ihrer ἀπιστία (11,20a) ‘verharren’ (11,23a): es steht ihnen frei, ihr Fehlverhalten zu korrigieren und das Evangelium des Paulus anzunehmen.”⁴⁷

Door de analyse van Müller wordt helder waar het grootste dilemma ligt bij de uitleg van Romeinen 9-11. Het gaat om de vraag hoe de menselijke verantwoordelijkheid, waar in het overige deel van de brief van Paulus steeds aan geappelleerd wordt, verbonden kan worden met de belijdenis van Gods verkiezend handelen, zowel in de beloften die voor geheel Israël gelden, als in het kader van de manier waarop Hij in zijn erbarmen sommigen tot het heil bestemt en anderen niet. Wanneer de focus met name op de interpretatie van het μυστήριον komt te liggen, krijgt dit beslissende dilemma te weinig aandacht, omdat dan met name gezocht wordt naar de manier waarop Gods verkiezend handelen geïnterpreteerd moet worden: gaat het om een verkiezing die vast staat, of om een tijdelijke verkiezing die omsloten door een al-omvattend handelen van God, dat het tijdelijke handelen opheft? Daarmee wordt vanuit één tekstgedeelte de aandacht afgeleid van het dilemma dat zichtbaar wordt, als de verschillende gezichtspunten vanuit alle drie de hoofdstukken samen klinken: hoe verhoudt zich Gods verkiezend handelen tot het menselijk aandeel in het ontvangen van het heil van God?

Wanneer we het antwoord van Müller op deze vraag horen, kan ook zijn exegese overigens geen recht doen aan elk van de verschillende gezichtspunten. Kan dat het antwoord zijn op de vraag naar de betrouwbaarheid van Gods woord, dat het Joden metterdaad vrij staat, om hun ongelofte te verlaten en het evangelie aan te nemen? Is dat niet opnieuw één gezichtspunt, dat uiteindelijk het gezichtspunt van de verkiezing terzijde schuift? Hoe kunnen beide gedachtelijnen die onmiskenbaar in Romeinen 9-11 aanwezig zijn, zinvol met elkaar verbonden worden? Die vraag blijft ook na deze analyse staan.

Een benadering die er voor kiest te verhelderen wat Paulus bedoelt met het μυστήριον, zal op deze vraag geen antwoord kunnen geven. Terecht haalt Müller – met Ridderbos, Wright en anderen – de interpretatie van het μυστήριον weg uit de sfeer van een openbaring, die de hele gedachtegang van Paulus op een beslissende manier verandert.⁴⁸ Maar daarmee komt er nog geen helderheid over de eenheid van de boodschap in Romeinen 9-11.

Voor een helder zicht op de eenheid van het gehele gedeelte en de onderlinge samenhang van de verschillende gezichtspunten daarin, blijkt de vraag naar de verhouding van Gods verkiezend handelen en de verantwoordelijkheid van Israël van beslissende betekenis te zijn. Het middelste gedeelte van deze capita gaat het meest expliciet in op de vraag naar de menselijke verantwoordelijkheid. Er is dan ook alle

⁴⁷ Ibid., 232.

⁴⁸ Terecht legt Müller in zijn uitleg de klemtoon op het modale aspect van dit “geheimenis”. Vgl. H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 264,265, N.T. Wright, *Climax of the Covenant*, 249,250, J.P. Versteeg, “Kerk en Israël volgens Romeinen 9-11”, *TR* 34 (1991), 168, C. Zoccoli, “‘And so all Israel will be saved’: Competing Interpretations of Romans 11.26 in Pauline Scholarship”, *JSNT* 30 (2008), 289 en mijn “Hoop voor Israël, gegronde verwachting. Perspectief vanuit Romeinen 9-11”, *TR* 51 (2008), 322-335.

reden toe, om de sleutel tot het verstaan van deze hoofdstukken niet te zoeken in het einde ervan, maar in dat middendeel. Romeinen 10 kan daarom beschouwd worden als een *crux interpretum* die van grote betekenis is voor de interpretatie van Romeinen 9-11 als geheel. Om deze reden is een beperking van de exegese tot dit middelste deel alleszins gerechtvaardigd.⁴⁹

Het zal blijken dat dit gedeelte geheel is opgebouwd vanuit citaten uit het Oude Testament. Om tot een goede uitleg van dit middelste deel te komen, zal er aparte aandacht zijn voor de plaats en de context van deze citaten. Daarom zal in een volgende paragraaf van deze inleiding enig inzicht gegeven worden in de stand van het onderzoek met betrekking tot Paulus' schriftgebruik. Maar eerst is het nodig een ander aspect van het nieuwtestamentische onderzoek te belichten, dat van belang is voor de exegese van Romeinen 10.

3. Een nieuw perspectief op Paulus' spreken over de wet

Nu de focus gericht wordt op Romeinen 10 en daarbij in het bijzonder op de verhouding tussen Gods handelen en de menselijke verantwoordelijkheid, komt er direct een andere vraag naar voren. Wat is de functie van de wet, als het gaat om de verantwoordelijkheid van Israël? Ook op dit punt is er sprake van een dilemma. Enerzijds is de wet aan Israël gegeven, om rechtvaardig met God te kunnen leven.⁵⁰ Anderzijds lijkt juist het "najagen" van de wet de grondfout van – de overgrote meerderheid van – Israël te zijn, waardoor het heil van God misloopt, nu de δικαιοσύνη van God χωρὶς νόμου, in Christus Jezus, geopenbaard is.⁵¹ Juist de wet, die ten leven gegeven was, lijkt voor Israël een belemmering te worden om het heil dat God in de eerste plaats aan Israël beloofd had, metterdaad te ontvangen. De weg van de wet en de weg van het geloof komen op deze manier diametraal tegenover elkaar te staan.

Als Paulus in Romeinen 9:30-32 het geloof nadrukkelijk tegenover de (werken van de) wet zet, is men er in de gangbare benadering van dit gedeelte altijd van uit gegaan, dat Paulus hier een verkeerde manier van omgang met de wet afwijst. H.N. Ridderbos legt uit dat Paulus hier doelt op "de wet, zoals deze in het Jodendom functioneerde, nl. als heilsmiddel."⁵²

E.P. Sanders

Deze manier om de wet te typeren binnen het Jodendom wordt in de huidige nieuwtestamentische wetenschap door velen als problematisch ervaren. In de laatste drie

⁴⁹ Kortweg aangeduid gaat het om Rom. 10, later zal de keuze verantwoord worden om de cesuur aan het begin te leggen bij Rom. 9:30.

⁵⁰ Rom. 10:5 met verw. naar Lev. 18:5: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

⁵¹ Vgl. Rom. 9:31: Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν en Rom. 3:21,22: Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.

⁵² *Romeinen*, 234. Ridderbos is hier een voorbeeld van de klassieke benadering van dit gedeelte. Om de inleiding niet te belasten, wordt voor andere exegeten en verdere details verwezen naar de uitleg van Rom. 9:30-10:4 hieronder.

decennia heeft met name in de Angelsaksische nieuwtestamentische wetenschap een paradigmawisseling plaatsgevonden in de benadering van de wet bij Paulus. De woorden die Ridderbos accentueerde in het citaat dat hierboven werd aangehaald, geven exact de visie weer, waar de aanhangers van dit nieuwe perspectief op de wet bij Paulus bezwaar tegen aantekenen. Zo'n Jodendom, waarin de wet als heilsmiddel functioneerde, heeft nooit bestaan. Het is ontsproten uit het brein van protestantse theologen die in navolging van de negatieve kijk van Luther op de wet, deze functie van de wet in het Jodendom hebben ingelezen. De brieven van Paulus zouden zich tegen zo'n Jodendom verzetten, maar zo'n interpretatie is een historische vergissing, aldus E.P. Sanders in zijn baanbrekende werk *Paul and Palestinian Judaism* uit 1977.⁵³

Deze nieuwe visie op de wet in het Jodendom heeft uiteraard ingrijpende gevolgen voor de interpretatie van Paulus' spreken over de wet. Onmiskenbaar richt hij zich bijvoorbeeld in Romeinen 9:31 tegen een najagen van de wet dat in zijn ogen verkeerd is. Omdat het onmogelijk is, dat Paulus zich keert tegen een interpretatie van de wet die er niet was, kan dat verkeerde niet gevonden worden in het zoeken van gerechtigheid door de wet. Sanders legt uit, dat dat verkeerde gebruik van de wet te vinden is in de manier waarop Joodse christenen de wet misbruikten, om heidenen van het evangelie buiten te sluiten. De wet werd ingezet om te voorkomen dat heidenen zich konden aansluiten bij de gemeente.⁵⁴

Er is wel degelijk een gerechtigheid die door de wet is, stelt Sanders in zijn latere studie over Paulus. Dat is op zich niet verkeerd. Op zichzelf kan deze zelfs "winst" genoemd worden (Fil. 3:9). Maar: "it becomes wrong, because God has revealed another one". Wat is "the fault of Jewish righteousness"? Dat is alleen zijn "exclusivity".⁵⁵

J.D.G. Dunn

J.D.G. Dunn is een andere invloedrijke exegeet, die in het voetspoor van Sanders verder is gegaan. Hij spreekt nog positiever over de plaats van de wet bij Paulus.⁵⁶ Sanders heeft Paulus nog te veel los gemaakt van het Jodendom volgens Dunn. Voor Dunn staan Paulus' spreken over het leven in geloof en over het juiste omgaan met de wet volkomen in elkaars verlengde. "The Law for Paul retained its function as

⁵³ In het Jodendom is er geen sprake van de wet als heilsmiddel, omdat het heil helemaal van Gods verbondmatige verkiezing afhangt en niet van menselijke prestaties, aldus Sanders. "Salvation (in het Jodendom) comes by God's election, not by either man's intent or actual performance. Both are required, but they are not means by which one initially earns God's favour", *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 220.

⁵⁴ "One of Paul's major concerns is to assent that salvation is for both Jews and Gentiles and that it must be based on the same ground", *ibid.*, 488. Daarom kan de wet niet de goede weg zijn, omdat deze heidenen uitsluit. Daarom kan de wet niet behouden, want dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn, aldus Sanders. "It is the Gentile question and the exclusivism of Paul's soteriology which dethrones the law, not a misunderstanding of it or a view predetermined by his background", *id.*, 497.

⁵⁵ E.P. Sanders, *Paul*, Oxford/New York 1991, 123.

⁵⁶ Dunn waardeert in zijn artikel "The New Perspective on Paul" het baanbrekende werk van Sanders, maar vindt dat hij Paulus nog te veel losmaakt van het Jodendom. Sanders is z.i. te negatief over de wet, omdat hij er ten onrechte van uitgaat "that in disparaging 'works of the law', Paul is disparaging law as such, has broken with Judaism as a whole", *BJRL* 65 (1983), 120.

measure of righteousness. But that measure could only be attained through faith.”⁵⁷ Als Israël zich aan de wet van God gehouden had op deze door God bedoelde manier, namelijk door ermee te leven in geloof, dan zou Paulus zich nooit tegen hun ijver hebben gekeerd. Wat Paulus aan zijn volkgenoten verwijt, is dat zij ijveren voor de wet “in its boundary-defining role, that is, as separating Jew from Gentile”.⁵⁸ Op dit laatste punt stemmen de gedachten van Sanders en Dunn dus overeen. Deze nieuwe benadering heeft veel navolging gekregen en wordt wel aangeduid als het “*New Perspective*” op de wet bij Paulus.

Wanneer de wet in dit nieuwe perspectief gezien wordt, krijgen de woorden uit Leviticus 18:5 die Paulus in Romeinen 10:5 aanhaalt over de wet, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς, een zeer positieve betekenis. Er is gerechtigheid uit de wet. En die gerechtigheid uit de wet kan beleefd worden door met de geboden te leven. Dat kan alleen, wanneer de geboden uit geloof worden volbracht.⁵⁹ Zo ontstaat er een leven met en door de geboden, een ζῆν ἐν αὐτοῖς. In deze visie is de wet niet een middel om tot het leven te komen, maar de bestaanswijze van het juiste leven in het geloof. Het gaat immers om een leven *in* de wet. Daar moet Israël op gewezen worden, volgens deze interpretatie.⁶⁰

De teksten die Paulus in dit verband uit het Oude Testament aanhaalt, willen Israël daartoe leiden.⁶¹ Zowel het citaat uit Leviticus als het citaat dat Paulus daarna aanhaalt uit Deuteronomium (in Rom. 10:6-8) wijzen er op, dat wanneer de wet op de juiste manier verstaan zou worden, er geen tegenstelling met het leven in het geloof in Christus hoeft te bestaan. Integendeel, “Paul exploits the larger scope of Deut. 30.12-14 to indicate that what comes to expression in the law is not antithetical to faith”.⁶²

Leven door de wet?

Het is duidelijk dat het front waartegen Paulus zich volgens deze visie afzet een geheel ander front is dan wat zo-even als de klassieke benadering van dit gedeelte werd aangeduid. De wet als (vermeend) heilsmiddel is geheel buiten beeld; het gaat om de houding van Joods christelijk exclusivisme, die Paulus bestrijdt. De aandacht voor het Jodendom uit de eerste eeuw en de interpretatie van het *New Perspective* heeft metterdaad een paradigmawisseling tot stand gebracht in brede lagen van de nieuwtestamentische wetenschap.

De correctie die in het spoor van Sanders is aangebracht op een eenzijdige visie op de wet binnen het Jodendom uit de tijd van Paulus, is heilzaam geweest. Te ge-

⁵⁷ *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 641.

⁵⁸ *Ibid.*, 353.

⁵⁹ Kernachtig schrijft Dunn n.a.v. Rom. 3:27: “Paul could speak of the *law of faith*, because he believed that *faith* established the *law*”, *ibid.*, 639.

⁶⁰ Geheel in de lijn van het *New Perspective* schrijft N. Chibicki-Revneanu dat Israël zich naar de opvatting van Paulus over Lev. 18:5 dient te onderscheiden, “indem er *in* den Vorschriften und Satzungen der göttlichen Weisung lebt”, “Leben im Gesetz, die paulinische Interpretation von Lev 18:5 (Gal 3:12; Röm 10:5)”, *NovT* 50 (2008), 119. Ze noemt de wet in dit verband o.g.v. de praep. ἐν een “Daseinsweise” voor de gelovige.

⁶¹ “It means that the Israel which continues to define itself in the traditional terms of the law, that which separates them from other nations, is thereby failing to appreciate the role of the law. They fail to appreciate that the law is to be understood in terms of faith and in relation to Christ”, *ibid.*, 514.

⁶² *Ibid.*, 517.

makkelijk is er wel voorbij gegaan aan het veelkleurige spreken over de wet binnen het Jodendom.⁶³

Maar er zijn ook andere stemmen, waaruit blijkt dat de visie niet onweersproken is.⁶⁴ Terecht is er op gewezen, dat het eveneens eenzijdig is om te stellen dat de wet in het geheel niet kon functioneren als middel om zich het leven met God waardig te maken. F. Avemarie spreekt hier zelfs van een specifieke invulling van de “Vergeltungsgedanken” en stelt: “Gelegentlich werden in der rabbinischen Literatur ‘Leben’ und ‘Lohn’ sogar als austauschbare Begriffe gehandhabt.”⁶⁵ Hij signaleert dat er binnen het rabbijnse Jodendom verschillende soteriologische modellen aantoonbaar zijn; in het ene functioneert de wet vooral om het leven in het verbond richting te geven, in het andere is het gehoorzamen aan de wet beslissend voor het deel krijgen aan de toekomstige wereld.⁶⁶ Ook F. Watson wijst hier op, met name in reactie op de gedachtegang van Dunn. Hij toont aan, dat er binnen het beleven van het verbond in het toenmalige Jodendom wel degelijk conditionele lijnen getrokken worden. Daarbij zijn verbond en wet nauw met elkaar verweven en kunnen synoniem gebruikt worden als voorwaarde voor het ontvangen van het echte leven met God.⁶⁷ In het contemporaine Jodendom waar Paulus mee in gesprek is, kan het doen van de geboden dus wel degelijk als voorwaarde voor het ontvangen van het echte leven gezien worden.⁶⁸ De interpretatie die een dergelijke gedachte op de achtergrond ziet van Paulus’ citaat uit Leviticus 18:5, kan niet als anachronisme terzijde geschoven worden.

⁶³ Een opmerking zoals gereleveerd van Ridderbos over de manier waarop de wet in het Jodendom functioneerde veronderstelt een veel grotere afstand tussen de vroeg-christelijke gemeente en zijn directe omgeving, dan historisch hard gemaakt kan worden. Integendeel, het nieuwere onderzoek wijst er telkens op, dat “Pauline and non-Pauline writings constitute a single intertextual field, rather than indicating immediate ‘parting of the ways’ between two monolithic entities labelled ‘Christianity’ and ‘Judaism’”, F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London 2004, 514. Enerzijds heeft dit geleid tot een herlezen van Paulus. N.T. Wright evalueert de *Stand der Forschung* op dit punt als “a determination to re-read Paul within the context of actual first-century Judaism, according to the massive research of the last sixty years” in “Romans 9-11 and the ‘New Perspective’” in F. Wilk, J.R. Wagner, *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, WUNT 257, Tübingen 2010, 37. Anderzijds gaf dit - interessant genoeg - ook ruimte voor een omgekeerde beweging, waarbij de visie van Paulus bijzondere aandacht kreeg binnen Joodse studies, vgl. b.v. D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London, 1994, 3: “Paul is in a sense paradigmatic of ‘the Jew’”.

⁶⁴ Vgl. P. Stuhlmacher, *Revisiting Paul’s doctrine of Justification, A Challenge to the New Perspective*, Downer’s Grove 2001, S. Kim, *Paul and the New Perspective, Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel*, Grand Rapids/Cambridge, 2002, e.v.a..

⁶⁵ F. Avemarie, *Tora und Leben*, Tübingen 1996, 382. Zie m.n. hfdst. 6: “Leben durch die Tora”.

⁶⁶ “Zur Beschreibung rabbinischer ‘Soteriologie’ haben sich in der Forschung zwei konträre Modelle etabliert: Dem einen zufolge entscheiden die Werke eines Menschen über seine Teilhabe an der kommenden Welt; dem anderen zufolge entscheidet seine Zugehörigkeit zum erwählten Volk. Beide Denkmuster sind in Talmud und Midrasch reichlich belegt”, F. Avemarie, “Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie”, *NTS* 45 (1999), 108.

⁶⁷ F. Watson: “The law is the law of life in the sense that its commandments point the way to life, and this law is the concrete form of God’s covenant with Israel”, *Hermeneutics of Faith*, 10.

⁶⁸ Na een analyse van de manier waarop in het vroege Jodendom het boek Leviticus gelezen wordt, concludeert hij tegenover Dunn’s opvatting dat het “leven in de geboden” ten principale hetzelfde is als het “leven in het geloof”: “‘True life’, life in communion with the deity, arises from the practice of the divine commandments but is not synonymous with that practice”, F. Watson, *Hermeneutics of Faith*, 322.

Watson wijst er op dat hij met een dergelijke interpretatie tegen een sterk door Sanders' opvattingen gekleurde consensus ingaat. "Since the work of Sanders, a veto has been imposed on the supposition that the commandments could have been understood as the way to life in Second Temple Judaism."⁶⁹ Dit veto doorbreekt Watson op goede gronden. Er is binnen het Jodendom uit de tijd van Paulus wel degelijk sprake van een dynamiek van verdienste en loon binnen het leven in het verbond.⁷⁰

Deze inleiding is niet de plaats, om het nieuwe perspectief op de wet in het Jodendom en bij Paulus verder te evalueren. De genoemde opmerkingen zijn slechts bedoeld als breder kader voor de uitleg van het middendeel van Romeinen 9-11, waarin een aantal pregnante uitspraken van Paulus over de wet te vinden is. Zij bevestigen het belang van een goede interpretatie van de verhouding van goddelijk en menselijk handelen in dit gedeelte. De uitleg van de betreffende verzen zal licht moeten brengen in dit debat rondom het *New Perspective* en de hier aangeduide posities verhelderen. Ondertussen blijkt uit de kennisname van het nieuwe perspectief op de plaats van de wet, dat een goede uitleg van Paulus' uitspraken hierover in dit gedeelte, direct relevant zal zijn voor deze actuele exegetische discussie.

4. Conclusie

Een korte rondgang door de exegetische literatuur met betrekking tot Romeinen 9-11 heeft tot het inzicht gebracht, dat het voor het verstaan van de eenheid binnen deze hoofdstukken van groot belang is aandacht te geven aan de verhouding van Gods verkiezend handelen en de menselijke verantwoordelijkheid. Het is gebleken dat nadere bestudering van het middelste gedeelte van deze drie capita een goed middel kan zijn om verder te komen in de vragen die er bestaan omtrent de eenheid van Paulus' boodschap in deze capita. De verbanden met de rest van de brief van Paulus zullen hierbij overigens niet uit het oog moeten raken.

In het middengedeelte van Romeinen 9-11 komt aan het begin in het bijzonder de plaats van de wet ter sprake. Om daar een goed begrip van te krijgen, evenals van het front dat Paulus voor ogen heeft, is het van belang rekening te houden met de manier waarop er in het Jodendom over de wet gesproken werd. De exegeten van het *New Perspective* hebben gewezen op het gevaar om Paulus' spreken over de wet te interpreteren vanuit denkkaders van veel later datum. Dit onderstreept de noodzaak om Joodse contemporaine bronnen bij de uitleg te betrekken en te beluisteren op welke manier de schriften werden gelezen.

⁶⁹ *Ibid.*, 323.

⁷⁰ Vgl. voor een voorbeeld daarvan ook mijn "Proeven van Joodse uitleg" in J.W. Maris, H.G.L. Peels, red., *Onthullende Woorden*, Fs J. de Vuyst, Leiden 1997, 109 e.v..

III. SCHRIFTGEBRUIK BIJ PAULUS

In geen ander gedeelte uit het *corpus Paulinum* zijn zoveel citaten uit het Oude Testament te vinden, als in Romeinen 9-11.⁷¹ Dat hangt ongetwijfeld samen met het thema, dat Paulus in dit gedeelte aan de orde stelt. Hoe kan Paulus duidelijker laten zien, dat het woord van God betrouwbaar is, dan door dit woord veelvuldig te citeren? Het past bij de vraag naar de trouw van God aan Israël, dat de apostel denkt en schrijft vanuit het woord, dat God tot Israël gesproken heeft. Alleen al uit de vorm van zijn schrijven blijkt de blijvende geldigheid van dat woord.

In de geschiedenis van het nieuwere onderzoek heeft dit schriftgebruik van Paulus op verschillende manieren aandacht gekregen. Die aandacht heeft verschillende fases doorlopen. Het is zinvol om in enigszins chronologische volgorde een aantal van deze exegetische studies de revue te laten passeren. Zo blijkt waar in de loop van de tijd de accenten gelegd zijn in het onderzoek.

Tevens zal duidelijk worden dat er – ondanks de grote hoeveelheid literatuur die verschenen is over Paulus' schriftgebruik – nog steeds een lacune is in het onderzoek. Een uitleg van een langer aaneengesloten gedeelte uit een van Paulus' brieven, waarbij systematisch gerekend wordt met de oudtestamentische context van de citaten, ontbreekt. De exegese van Romeinen 10 die in deze studie zal volgen is een aanzet om in deze lacune te voorzien.

1. Aanzetten tot systematische bezinning op betekenis van schriftgebruik

In 1929 verscheen van de hand van O. Michel de studie *Paulus und seine Bibel*.⁷² Tegenover A. von Harnack, die het christendom vanuit de heidenen beschouwde als een “geestelijke religie”, waarvoor het Oude Testament (i.c. de LXX) van minder gewicht zou zijn, laat Michel zien dat Paulus ook in zijn zendingsbrieven aan gemeenten uit de heidenen nadrukkelijk het Oude Testament citeert als het gezaghebbende woord van God. “Es ist die Großtat des Apostels Paulus gewesen, daß er die *γραφή* als Ganzes dem Judentum entrissen und der neuen Gemeinde zugesprochen hat. So wurde die ‘Schrift’ Jesu auch die Schrift des Urchristentums.”⁷³ De nadruk ligt – gelet op de polemieken met Von Harnack – niet op “dem Judentum entrissen”, maar op “der neuen Gemeinde zugesprochen”. Het woord van God, waar Israël mee leeft, ging met hetzelfde gezag klinken voor de heidenen. Dat was de revolutionaire daad die Paulus verrichtte. “Letzten Endes bleibt das A.T. für ihn (Paulus) eine Sammlung göttlicher Lebensnormen, die auch für die Christen gültig sind.”⁷⁴

Dat betekent niet, dat de bijbelgedeelten die Paulus aanhaalt, een exact woordelijke weergave zijn van de tekst die hij kende. Hij citeert uit het hoofd en kan

⁷¹ Zie de opsomming in D.-A. Koch, *Der Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis des Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986, 21-23.

⁷² Gütersloh 1929, herdr. Darmstadt 1972. Vgl. O. Michel, “Zum Thema: Paulus und seine Bibel”, WW 2 (1972), 114-126.

⁷³ *Paulus und seine Bibel*, 138.

⁷⁴ *Ibid.*, 158.

zich om die reden ook vergissen. Bovendien heeft hij een eigen doel met zijn citaat, waarvoor hij de woorden ook kan aanpassen.⁷⁵

Michel bespreekt de zogenaamde florilegia-hypothese. E. Hatch had in zijn *Essays in biblical Greek* uit 1889 de suggestie gedaan, dat er verschillende christelijke bloemlezingen uit het Oude Testament in omloop waren. R. Harris heeft deze hypothese uitgewerkt in zijn *Testimonies* uit 1916 en 1920. De bloemlezingen zouden in de vroege kerk gediend hebben als schriftbewijzen ten dienste van de anti-Joodse polemieken. Deze florilegia-hypothese wordt door Michel ontkracht; hij verklaart het parallel samenkomen van teksten op verschillende plaatsen vanuit de vroeg-christelijke preekpraktijk. Daarbij konden bepaalde sleutelwoorden aanleiding zijn tot een vaste verbinding van citaten.⁷⁶

Michel geeft verder enkele vergelijkingen tussen rabbijnse methoden van schriftgebruik en die van Paulus. Met betrekking tot de inhoud van de citaten concludeert Michel, dat Paulus' eigen theologische denken beslissend is voor de betekenis van de woorden die hij aanhaalt.⁷⁷

De studie van L. Goppelt uit 1939 over de typologische uitleg van het Oude Testament in het Nieuwe is van grote invloed geweest.⁷⁸ Zijn definitie van een "type" is maatgevend geworden voor het inzicht in de verbanden tussen Oude en Nieuwe Testament. Drie elementen wijst hij daarvoor aan: de typen zijn door God zelf bedoeld, ze vertonen overeenkomst met toekomstige gebeurtenissen, maar naast deze continuïteit wordt het oude ook door het nieuwe overtroffen.⁷⁹

Goppelt legt een nauw verband tussen Oude en Nieuwe Testament. De herkomst van deze typologische zienswijze wijst hij aan in de tussentestamentaire literatuur. Maar deze overeenkomst met de Joodse wortels van het door hem geijkte begrip betreft slechts de vorm. Inhoudelijk volgt zowel het rabbijnse als het Hellenistische Jodendom een geheel andere lijn in het lezen van de Schriften.⁸⁰

C.H. Dodd schreef in 1952 een invloedrijke monografie over het schriftgebruik in het Nieuwe Testament.⁸¹ Hij veronderstelt dat er in de vroege kerk verschillende selecties van bijbelgedeelten in omloop waren, elk met een specifieke toepassing met het oog op het evangelie. Wanneer er uit een dergelijke selectie van materiaal werd geciteerd, werd niet alleen het geciteerde woord, maar ook de context ervan

⁷⁵ Michel verwijst b.v. naar Rom. 10:6-9, waar Paulus het gebod, ἐντολή, uit Deut. 30:11-14 weglaat, om het als typologische uitspraak op de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη te kunnen betrekken, *ibid.*, 76 e.v..

⁷⁶ "Gerade die unter einem Stichwort vereinigten Zitateverbindungen und Verschmelzungen machen nicht den Eindruck, als seien sie zum erstenmal zusammengestellt. ... In der Missionspredigt hatten die Zitate ihren bestimmten Platz und gehörten zu einem bestimmten dogmatischen 'Locus'", *ibid.*, 90.

⁷⁷ "Zunächst ist sicher, daß ein guter Teil paulinischer Zitate zuerst dadurch zu wirklichem Leben erweckt wurde, daß der Apostel sein eigenes theologisches Denken in ihnen bestätigt fand", *ibid.*, 53.

⁷⁸ *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939, herdr. Darmstadt 1981.

⁷⁹ Typen zijn "geschichtliche Fakta ... als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d.h. 'Typen' kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta", *ibid.*, 18,19.

⁸⁰ Gelet op het jaartal van de publicatie doet het goed om de verbinding met het Jodendom onderstreept te zien, maar is het ook pijnlijk om de scherpe taal van de afwijzing te vernemen: "Wenn der Vater Jesu Christi der Gott des AT ist, dann ist die Auslegung vom rabbinischen oder philonischen Gottesbegriff aus Verfälschung des Kerns der Schrift, die ntl Deutung aber die Erhebung desselben", *ibid.*, 69.

⁸¹ *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament Theology*, London 1952.

bekend verondersteld. Deze selecties vormden de “substructure” van de gehele christelijke theologie, zoals deze in het Nieuwe Testament gestalte heeft gekregen.

Op deze manier geeft Dodd een correctie en aanvulling op de florilegia-hypothese. Hij wijst met name op het inhoudelijke belang van de omgang met de Schriften voor de vorming van de theologie. Zonder dat hij deze opmerking systematisch doorvoert in zijn uitleg van de nieuwtestamentische tekst, wijst hij er bovendien op, dat de context van een citaat mee gehoord dient te worden: “in the fundamental passages it is the *total context* that is in view, and is the basis of the argument”.⁸²

In dezelfde tijd verscheen in Nederland het proefschrift van *J.W. Doeve*, dat aantoonde dat kennisname van de rabbijnse bijbeluitleg van groot belang is voor de exegese van het Nieuwe Testament.⁸³ Hij wijst op de studies van Michel en Goppelt, maar constateert: “the question what a Jewish mind could do with a passage of the OT, as we see in the rabbinica, has hardly been studied at all”.⁸⁴ Doeve bespreekt de rabbijnse methoden van schriftuitleg en spoort parallellen op, met name in de evangeliën. Wanneer deze overeenkomsten gezien worden, wordt ook zichtbaar dat oudtestamentische teksten, gelezen zoals dat in die tijd gebruikelijk was, formerend gewerkt hebben op verschillende gedeelten uit de evangeliën.

Gebruik makend van een vergelijkbare methode als die van Doeve vraagt *E.E. Ellis* aandacht voor Paulus’ gebruik van het Oude Testament.⁸⁵ In formeel opzicht is er veel overeenkomst tussen Paulus’ gebruik van de Schriften en de Joodse exegese. Hij wijst, net als Doeve, op de zeven hermeneutische regels van Hillel. M.n. in zijn artikelen in de zeventiger jaren heeft Ellis naast de vergelijking met rabbijnse midrasjim ook de geschriften uit Qumran hierbij betrokken. Hij heeft de aandacht gevestigd op midrasjim uit Qumran, waarin bijbelteksten kunnen worden uitgelegd door middel van de formule *הוא פשר* of *הואה*. Ellis heeft daar de term “midrash pesher” voor geïntroduceerd. Hij ziet dit schriftgebruik terug in het Nieuwe Testament in de formule: *οὗτός ἐστιν* of *τοῦτό ἐστιν*.⁸⁶ Er is een sterke overeenkomst tussen de manier waarop deze uitleg door Paulus en door Qumran werd toegepast: “the Qumran pesher, unlike rabbinic midrash but very much like early Christian practice, is both charismatic and eschatological”.⁸⁷ Naast het charismatische en

⁸² *Ibid.*, 126.

⁸³ *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954.

⁸⁴ *Ibid.*, 50.

⁸⁵ *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957. Hierin worden enkele thesen aangereikt, die Ellis in een aantal latere artikelen – deels gepubliceerd in verzamelbundels – zal herhalen; vgl. zijn artikelen “The Old Testament Canon in the Early Church” en “Biblical Interpretation in the New Testament Church”, oorspr. verschenen in S. Safrai e.a., *Mikra*, CRINT II.1, Assen/Maastricht/Philadelphia 1974, resp. 653-724 en 653-724, beide herdr. in E.E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, WUNT 54, Tübingen 1991, resp. 3-53 en 77-124. In hoofdlijn is het laatste art. gelijk aan “How the New Testament Uses the Old” in E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT 18, Tübingen 1978, herdr. als “The New Testament’s use of the Old Testament” in B. Corley e.a., *Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*, Nashville 2002², 72-89.

⁸⁶ Met verwijzing naar o.m. Rom. 9:7-9 en Hand. 2:16 e.v. in “Biblical Interpretation”, 84.

⁸⁷ “The NT’s Use of the OT”, 80.

eschatologische wijst Ellis ook op het element van typologie en van de “*corporate personality*”. Deze vier kenmerken heeft de nieuwtestamentische schriftbenadering gemeen met de Joodse exegese, zodat hij kan concluderen: “Biblical interpretation in the New Testament church shows in a remarkable way the Jewishness of earliest Christianity. It followed exegetical methods common to Judaism, and drew its perspectives and presuppositions from Jewish backgrounds.”⁸⁸

Dat neemt niet weg dat Ellis ook scherp de verschillen tussen de Joodse en de christelijke benadering in het vizier houdt. Het Nieuwe Testament heeft een andere sleutel tot het verstaan van de Schriften, die uiteindelijk geheel gericht zijn op Jezus de Messias.⁸⁹ Met betrekking tot de inhoud van het schriftgebruik heeft het Nieuwe Testament niet veel gemeen met de Joodse exegese, aldus Ellis.

H. Ulonska schreef in 1963 een proefschrift over *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Paulinischen Briefen*.⁹⁰ Ofschoon de titel veel belooft, brengt deze studie weinig nieuwe gezichtspunten. Volgens Ulonska hebben de citaten die Paulus aanhaalt alleen ondersteunende betekenis in zijn betoog. Ze worden als bekende woorden ingevoegd, om het betoog dat geheel vanuit de context van de brieven van Paulus zelf bepaald wordt, kracht bij te zetten.

In feite gaat deze studie terug naar het debat tussen Von Harnack en Michel, waarbij hij meer aan de kant van Von Harnack gaat staan. De citaten worden door Paulus zelfs niet gebruikt om de betrouwbaarheid van de sprekende God te onderstrepen. Naar aanleiding van Paulus' citaten in Romeinen 10 schrijft hij: “Mit diesen Interpretationen des Neuen durch alte, bekannte Worte, ohne die Autorität der Quelle mitzuübernehmen, weil das Neue genug Überzeugungskraft besitzt, versucht Paulus, in dieser den Juden vertrauten Sprache die neue Gerechtigkeit seinen Mitbrüdern liebevoll nahezubringen.”⁹¹ De citaten verbinden niet met de geschiedenis van Gods daden in de heilsgeschiedenis, integendeel, doordat de citaten als “*goldene Worte*” klinken, spreekt alleen hun inhoud; ze verkrijgen daardoor een zekere tijdloosheid.⁹²

Geheel tegengesteld aan de benadering van Ulonska is de studie van U. Luz uit 1968, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*.⁹³ Hij bespreekt in het bijzonder het schriftgebruik van Paulus in Romeinen 9-11. Hij zet op een rij welke tradities door Paulus in zijn betoog zijn opgenomen, en wat de functie daarvan is.

Luz neemt waar dat Paulus de schriftwoorden die hij aanhaalt niet als bewijs bij zijn eigen these gebruikt, maar de Schrift als eigen stem laat spreken. “Die

⁸⁸ “Biblical Interpretation”, 121.

⁸⁹ Ibid., 121. In *Paul's Use of the OT* schrijft Ellis nog scherper over het grote zakelijke verschil met de Joodse exegese: “their splintered, purposeless, speculative musings which ‘suspend dogmatic mountains on textual hairs’ have not the remotest kinship with Paul’s theology or hermeneutical principles”, 75. Dit is een geheel andere toon dan bij Doeve te vinden is.

⁹⁰ Diss Münster, uitg. z.p. 1963.

⁹¹ Ibid., 191.

⁹² “Dieses Ausliefern an die Gegenwart zeigt sich im paulinischen Schriftgebrauch darin, daß die Zitate als ‘Goldene Worte’ allein durch ihre treffende Inhalt sprechen und dadurch eine gewisse Zeitlosigkeit gewinnen”, *ibid.*, 208.

⁹³ BEvT 49, München 1968.

vergangene Geschichte bzw. das alttestamentliche Wort ist hier das Interpretierende, nur mittelbar und indirekt auch Interpretiertes. Die Geschichte wird gleichsam in das in Christus geschene Heil mit hineingenommen und läßt so die Gemeinde die Gegenwart verstehen, in der Gott nicht anders handelt als damals.”⁹⁴

Hier wordt het oudtestamentische woord niet uit zijn context geheven, om in een andere context als “gouden woord” ingezet te worden, hier spreekt het handelen van God in de geschiedenis zelf. Luz gaat daarmee verder dan de formele benaderingswijze die in voorgaande studies de aandacht had, hij beziet de vraag wat de door Paulus aangehaalde citaten inhoudelijk inbrengen in de boodschap van de apostel. Daarbij is ook de context van het citaat van belang, zij het dat het voor Luz steeds om een zeer brede context gaat. Niet de onmiddellijke literaire context, maar de gehele traditie waaruit een bepaald woord genomen is, spreekt volgens Luz mee als Paulus citeert.

Op twee manieren is die geschiedenis van belang voor Paulus. Het is de grotere dimensie van het handelen van God dat nog steeds hetzelfde is. Zo spreekt het verleden direct tot het heden. Tegelijk heeft dit verleden ook een contrastfunctie. Het verleden is een exemplaar voor het heden, maar staat ook in het teken van de tijd die in theologische zin achterhaald is door het heil in Christus en daarom overwonnen is als verleden tijd.⁹⁵ Paulus heeft volgens Luz niet een methode ontwikkeld, om beide aspecten onder één noemer te brengen. Dat heeft hij kennelijk niet nodig. “Eine Nötigung zu einer Gesamtinterpretation des Alten Testaments besteht nicht.”⁹⁶

Evaluatie

We kunnen concluderen dat slechts een beperkt aantal auteurs uit de twintiger tot zeventiger jaren van de vorige eeuw onderzoek gedaan heeft naar het schriftgebruik van Paulus. Met name de waardering van het Oude Testament als woord van God dat met gezag spreekt tot de gemeente en de overeenkomsten en verschillen in dat opzicht met het Jodendom, krijgen veel aandacht. De formele overeenkomst met het schriftgebruik zoals het bekend is uit Joodse bronnen wordt geanalyseerd. Tegelijk worden de inhoudelijke verschillen met het Jodendom sterk benadrukt. Waar er aandacht is voor de context van de citaten, gaat het steeds om de veel bredere context dan de directe literaire context waaruit het citaat genomen is.

2. Methodisch onderzoek naar de functie van de citaten bij Paulus

In 1984 verschijnt een grondige exegetische studie over het schriftgebruik van Paulus in Romeinen 9-11 van de hand van *H. Hübner*.⁹⁷ Hij stelt de vraag naar de functie van de citaten bij Paulus aan de orde, die in het voorgaande onderzoek niet is opgehelderd. Fungeren deze citaten als illustraties, of funderen zij Paulus’

⁹⁴ *Geschichtsverständnis*, 69,70, gecit. zonder de door Luz aangebrachte accentuering van deze hele passage.

⁹⁵ *Ibid.*, 135. Reeds eerder kwam het dialectische denken van Luz ter sprake, zie nt. 23. Dat blijkt hier opnieuw. Het verleden spreekt in de dialectiek van achterhaald en toch blijvend sprekend.

⁹⁶ *Ibid.*, 108. Conclusie: “So kommt es bei Paulus zu keiner christlichen Bewältigung des Alten Testaments, weder durch eine besondere Methode, noch durch ein kirchliches Amt”, *ibid.*, 108.

⁹⁷ H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, Göttingen 1984.

uitspraken over Israël in dit gedeelte? Hübner toont aan dat de citaten voor de gedachtevorming van Paulus van groter belang zijn, dan dat zij slechts een illustratieve betekenis zouden hebben. Op enkele plaatsen betreft Hübner ook de context van de door Paulus aangehaalde woorden er bij, om dat te onderstrepen. Zo bevestigt de grotere context van de woorden die Paulus uit Jesaja 52:7 aanhaalt in Romeinen 10:15, dat Israël metterdaad schuldig is in het niet-erkennen van Gods nieuwe werk, hetgeen Paulus in Romeinen 10:14-21 wil aanwijzen, volgens Hübner.⁹⁸

De belangrijkste functie van de citaten is echter, dat God daarin zelf als sprekend wordt gehoord. Daarin ligt tevens het verband tussen Romeinen 9 en 10. Er staan in beide hoofdstukken elkaar tegensprekende uitspraken, maar Gods “Ik” verbindt beide argumentatielijnen. “Gott spricht sein Ich und konstituiert so das eigentliche Israel. Und Gott spricht sein Ich und Israel ... wird schuldig.”⁹⁹ De citaten dienen om deze strikt *theo*-logische samenhang tussen Paulus’ uitspraken te bevestigen.¹⁰⁰

Wanneer vervolgens Romeinen 11 in de uitleg betrokken wordt, constateert Hübner dat Paulus daar een volgende stap zet in zijn denken, die hij niet vanuit de schriften op laat komen of legitimeert, terwijl hij in dit laatste deel een zeer essentiële argumentatielijne toevoegt. “Paulinische Theologie kommt also an zentraler Stelle ohne Schriftbeweis aus”, constateert Hübner.¹⁰¹

Zijn conclusie is dat de citaten een wezenlijke functie hebben in Paulus’ spreken over Israël, met name omdat ze verwijzen naar het Ik van God. Gods spreken constitueert de eenheid in zijn handelen met Israël, zo interpreteert Hübner de citaten bij Paulus. Maar God kon kennelijk ook op een andere manier tot de apostel spreken. Het geheimenis dat Paulus bekend maakt, fundeert hij niet vanuit de schriften. Het formele gezag van de citaten is dus niet leidend voor Paulus’ theologische argumentatie, maar het gezag van de sprekende God zelf.

Drie jaar later vraagt J.W. Aageson aandacht voor het schriftgebruik van Paulus in Romeinen 9-11.¹⁰² Hij constateert een impasse in het onderzoek en wijt dit aan “too little attention being devoted to Paul’s method of developing a theological statement and, in particular, to his technique of scriptural argumentation”.¹⁰³ Hij wijst

⁹⁸ *Ibid.*, 96. Hübner verwijst nog een enkele keer naar het belang van de context voor het begrip van Paulus’ gebruik van het citaat, nl. bij de uitleg van Rom. 9:17 (Ex. 9), bij 9:30-32 (associatie met Jes. 51, in eigenlijke zin niet als context te benoemen van het aangehaalde citaat) en bij 11:26b (Jes. 59). Voor het overige is de context van de citaten nauwelijks van betekenis in zijn uitleg. Datzelfde geldt - zij het in iets mindere mate - nog steeds voor zijn latere *Biblische Theologie des Neuen Testaments 2. Die Theologie des Paulus*, Göttingen 1993, waar hij wel opnieuw wijst op het belang van de context van Jes. 59:20f en nu ook van Jes. 45:25 voor de uitleg van Rom. 11:26v, 318.

⁹⁹ *Gottes Ich und Israel*, 97, gecit. zonder de door Hübner aangebrachte accentuering.

¹⁰⁰ Hübner wijst hiervoor b.v. op het citaat uit Jes. 65:1,2 aan het slot van Rom. 10, waar Gods Ik in zijn handelen naar Israël en de volkeren voorop staat, *ibid.*, 98. In zijn *Biblische Theologie* uit 1993 blijft dit het gezichtspunt dat de blik op Rom. 9 en 10 bepaalt. “Bemerkenswert ist ..., daß der bis Röm 8,39 eindeutige Primat der Rechtfertigungstheologie in Röm 9,6-10,21 im Schatten einer ‘reinen’ *Theo*-Logie steht. ... Das *sola gratia* ist im *solus Deus* verankert und im *sola fide* konkretisiert”, 316.

¹⁰¹ *Ibid.*, 108. Hübner onderstreept “daß da, wo Paulus sein Ureigenes sagt, die Berufung auf die Schrift unterbleibt”, *ibid.*, 107.

¹⁰² “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, *CBQ* 48 (1986), 265-289.

¹⁰³ *Ibid.*, 266.

weliswaar op Hübner, maar vindt dat er te weinig is doorgedacht over de functie van de citaten voor de opbouw van Paulus' betoog. Aageson ziet meer dan Hübner, dat Paulus voor de inhoud van zijn argumentatie gebruik maakt van de schrift zelf, die de aanzetten geeft voor verdere stappen in Paulus' denken. Dat gebeurt met name via "verbal and thematic links", waardoor de apostel van de ene tekst tot de andere komt.¹⁰⁴ In de manier waarop Aageson deze these uitwerkt, blijft zijn uitleg beperkt tot de tekst van Paulus. Hij doet geen onderzoek naar andere woordverbindingen, die in de context van de citaten aanwezig kunnen zijn.

Aageson bespreekt de suggestie, dat Paulus een vorm van "pesher"-interpretatie zou volgen. Dat is niet het geval, omdat Paulus niet een doorgaande passage uit het Oude Testament als uitgangspunt neemt, zoals de pesher-methode doet.¹⁰⁵ Paulus citeert de teksten zeer eclectisch en maakt er op een eigen manier gebruik van, waarbij hij de woorden en ideeën die hij in de teksten vindt, inweeft in zijn eigen discussie. Daarom is het noodzakelijk het netwerk van verbindingen, zowel van sleutelwoorden als thema's, te begrijpen om zicht te krijgen op de manier waarop Paulus zijn argumentatie opbouwt, aldus Aageson.¹⁰⁶

Een jaar later geeft hij een aanvulling op zijn artikel, waarin hij vooral verder gaat op het aspect van toepassing van de citaten in de discussie die Paulus voert.¹⁰⁷ Hij pleit ervoor om de uitleg niet te zeer te laten bepalen door het zoeken naar typologische verbanden, hoe waardevol de inbreng van de studie van Goppelt daarover ook is.¹⁰⁸ Liever dan van typologie, wil Aageson spreken van "correspondence".¹⁰⁹ Het is duidelijk dat zo'n algemenere term beter past bij het zoeken naar een netwerk van verbale en thematische verbindingen, zoals hij voorstaat.

D.-A. Koch heeft het onderzoek naar Paulus' schriftgebruik een belangrijke stap verder gebracht.¹¹⁰ In zijn *magnum opus* uit 1987 heeft Koch alle citaten uit de brieven van Paulus geanalyseerd. Hij bespreekt de tekstvorm, de citeertechniek, de functie van de citaten in Paulus' betoog en de inhoudelijke betekenis ervan voor zijn verkondiging van het evangelie. Met betrekking tot de tekstvorm heeft Koch

¹⁰⁴ Zo functioneert het werkwoord *καλεῖν*, dat in Rom. 9:6-13 een belangrijke rol speelde en vervolgens in het Hosea-citaat in 9:24-26 weer wordt opgepakt. "This illustrates that, in Paul's manner of using Scripture and developing an argument, verbal and thematic links need not be immediately adjacent in the text", *ibid.*, 273. Even verder: "in Paul's method of argumentation, Scripture has functioned as a stimulus. Furthermore, it is evident once again that the association between similar words and ideas is not confined in Paul's manner of argumentation to the immediate context of a particular part of the discussion. Key words and ideas can be reintroduced as the circumstances of the presentation require", *ibid.* 273.

¹⁰⁵ Dat is ook bij het citaat uit Deut. 30:12-14 in Rom. 10:6-8 het geval. "The scriptural text has been quoted selectively", *ibid.*, 275. Daarom kan er geen sprake zijn van een echte pesher-vorm.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 278.

¹⁰⁷ "Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11", *JSNT* 31 (1987), 53-72.

¹⁰⁸ Kennelijk was er op dat moment in de Verenigde Staten veel aandacht voor de typologische methode. Goppelts studie uit 1939 was juist daarvoor in het Engels vertaald en door E.E. Ellis van een voorwoord voorzien, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament*, Grand Rapids 1982.

¹⁰⁹ "Through correspondence, his (Paul's) use of scripture is firmly anchored in the circumstances of his ministry among the Gentiles", *ibid.*, 66.

¹¹⁰ D.-A. Koch, *Der Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis des Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986.

overtuigend aangetoond, dat Paulus voor zijn aanhalingen uitgaat van een tekstgestalte van de Septuaginta.¹¹¹ Bij diverse citaten wijst Koch er op, dat Paulus een verandering in de tekst aangebracht heeft die precies overeenkomt met de bedoeling, waarvoor hij het citaat gebruikt.¹¹²

In deze vrijheid van omgang met de tekst is Paulus uniek binnen het Jodendom. Ofschoon er in vorige studies op gewezen is, dat er diverse overeenkomsten zijn tussen Paulus' citeertechniek en die van zijn tijdgenoten, zowel in Qumran als onder de rabbijnen, wijst Koch op significante verschillen met elk van deze Joodse citeerpraktijken.¹¹³

Koch gaat in op de samenhang tussen de citaten en verschillende hypothesen die veronderstellen, dat er compilaties van bijbelteksten in omloop waren in de vroege kerk. Uit het feit dat op een aantal plaatsen dezelfde citaten met elkaar verbonden worden, kan nog niet geconcludeerd worden tot een gezamenlijke literaire bron, stelt hij. Er hoeven geen florilegia te zijn geweest; ook de hypothese van Dodd veronderstelt meer dan wat literair kan worden aangetoond. Eerder zijn de overeenkomsten te verklaren vanuit een groeiend proces van toe-eigening van de schrift in de vroege kerk, waaraan Paulus een wezenlijke bijdrage heeft geleverd.¹¹⁴ Uit de manier waarop de combinaties van citaten naar voren gebracht worden binnen zijn brieven blijkt wel, dat het grootste deel van de schriftcitaten niet als spontane ingevingen in het betoog worden ingebracht, maar dat er een bewuste exegetische omgang met de schrift aan ten grondslag ligt.¹¹⁵ Juist op die punten, waar Paulus zijn eigen positie het duidelijkst wil uitleggen, heeft hij zich kennelijk intensief met de schriften bezig gehouden.¹¹⁶ Allengs groeide zo wellicht een eigen verzameling van met elkaar samenhangende teksten.

Paulus' aanhalingen uit het Oude Testament hebben een bredere functie dan dat van een "schriftbewijs". Koch analyseert de verschillende typen van schriftgebruik: argumentatief, illustratief, bevestigend, verduidelijkend, als zelfstandig argument of zelfs als voorwerp van nieuwe interpretatie. Het schriftgebruik is divers en kan zowel een zakelijk-argumentatieve als een compositorische functie krijgen in Paulus' schrijven. In elk geval is duidelijk, dat de citaten op verschillende plaatsen een constitutief element vormen voor de argumentatie.

¹¹¹ "Paulus setzt in seinen Schriftzitaten grundsätzlich den Text der LXX voraus", *ibid.*, 48.

¹¹² "Die häufig zu beobachtende exakte Entsprechung zwischen Zitatabänderung und Zitatverwendung schließt aus, daß hier ein bloßer Irrtum vorliegt. Auch die zahlreichen Mischzitate und Zitatkombinationen sind nicht auf ein 'Versehen' zurückzuführen, sondern stellen bewußte Textumgestaltungen dar", *ibid.*, 189.

¹¹³ Koch bespreekt de citeerpraktijk in het Hellenistische Jodendom, in de rabbijnse literatuur, de Targumim, in halachische en haggadische midrasjim, in Qumran en in het bijzonder in de Pesharim en Florilegia die daar gevonden zijn. Nergens is er een vrijheid in de omgang met de tekst, zoals bij Paulus, hoewel ook in Qumran wel veranderingen in citaten gevonden worden. Koch concludeert dat Paulus' benadering formeel te typeren is als "Exegese eher nicht-professionellen Typs", *ibid.*, 196.

¹¹⁴ *Ibid.*, 256.

¹¹⁵ *Ibid.*, 97.

¹¹⁶ "Je stärker Paulus sich veranlaßt sieht, seine eigene Position theologisch zu erklären, desto intensiver wird zugleich auch die Beschäftigung mit der Schrift und ihre Verwendung in seinen Briefen", *ibid.*, 101. Hier is een discrepantie met de waarneming van Hübner, dat Paulus bij zijn meest eigen theologoumena een schriftberoep achterwege laat.

Dat is mogelijk, doordat Paulus de schriften direct betreft op het heden, en andersom het evangelie verstaat als vooronderstelling bij het lezen van de schriften. Zo kan de schrift van het Oude Testament een getuige worden van het evangelie. Dat veronderstelt een geheel nieuw verstaanskader (in Christus), een selectief schriftgebruik, en soms zelfs een ingrijpen in de tekst. Koch schat dat ingrijpen in de tekst niet in als een slordigheid of als een minachting voor de tekst. Integendeel, “gerade weil der Wortlaut der Zitate selbst für Paulus eine so große Bedeutung hat, veränderte er ihn z.T. massiv”.¹¹⁷

De publicatie van Koch is door zijn grondige aanpak van blijvende betekenis gebleken. Wie na hem een studie met vergelijkbare vraagstelling opzet, dient te rekenen met de uitkomsten van zijn onderzoek en zal zich met hem verstaan. In de uitleg van Romeinen 9:30-10:21 die in de volgende hoofdstukken zal volgen, zal dan ook op verschillende plaatsen naar hem verwezen worden. Dat neemt niet weg, dat ook Koch’s methode beperkingen heeft. Het was voor hem uiteraard niet mogelijk om de oudtestamentische context van alle door Paulus aangehaalde citaten in zijn analyse te betrekken, om te zien op welke manier deze een rol zou kunnen spelen in de argumentatie. Daar liggen vragen, die alleen vanuit de exegese van een aaneengesloten gedeelte beantwoord kunnen worden.¹¹⁸

E.E. Johnson heeft gezocht naar de functie van een tweetal oudtestamentische tradities in Romeinen 9-11: de apocalyptiek en de wijsheidstraditie.¹¹⁹ Zij acht deze beide tradities constituerend voor de opbouw van Paulus’ argumentatie. Johnson toont dat aan door te wijzen op bepaalde motieven en ideeën, meer dan op de doorwerking van specifieke teksten. De motieven worden vooral vanuit de tekst van Paulus zelf naar voren gebracht. Met betrekking tot de functie van de citaten – eventueel gezien vanuit hun oudtestamentische context – biedt deze studie geen nieuwe perspectieven.¹²⁰

R.H. Bell onderzoekt één motief in Romeinen 9-11 en lijkt daarom niet veel te bieden voor het totaal van het schriftgebruik in deze capita.¹²¹ Toch hebben de

¹¹⁷ *Ibid.*, 347. Deze conclusie trekt Koch o.g.v. de plaats van de citaten in het betoog van Paulus en de manier waarop hij de citaten soms verandert, om deze precies te laten passen bij wat hij ermee wil zeggen.

¹¹⁸ C.D. Stanley heeft de uitdaging aangenomen, om hetzelfde thema als Koch te behandelen, maar dan niet vanuit losse citaten, maar vanuit een aantal brieven (Rom., 1 en 2 Kor., Gal.) waarvan hij al de citaten in het verband van de tekst waarin ze staan behandelt, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74, Cambridge 1992. Ook Stanley komt daarbij evenwel niet toe aan de context van de citaten in het Oude Testament. Hij wil het werk van Koch aanvullen vanuit een andere methodisch uitgangspunt, maar komt *in concreto* niet verder dan de resultaten die Koch al beschreven heeft. Zijn publicatie zal in de volgende paragraaf aan de orde komen, vanwege zijn nadruk op de retorica.

¹¹⁹ Haar studie werd al genoemd vanwege haar visie op de éénheid in de boodschap van Rom. 9-11: *The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* uit 1989.

¹²⁰ De enige plaats waar de context van een citaat een rol speelt in de uitleg van Johnson is Rom. 9:21, waar het motief van de pottenbakker en zijn voorwerpen gezet wordt in het kader van hetzelfde beeld in de wijsheidsliteratuur. Daar dient dit beeld ter illustratie van Gods onpartijdigheid.

¹²¹ *Provoked to Jealousy, The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, WUNT 2. 63, Tübingen 1994.

kernwoorden die hij onderzoekt, ζῆλος en παραζηλοῦν, wel een cruciale plaats in Paulus' gedachtegang. Bell ontdekt, dat wanneer Paulus het lied van Mozes uit Deuteronomium 32 aanhaalt, waarin het "tot jaloersheid wekken" een belangrijk motief is, de apostel niet alleen verwijst naar het ene vers dat hij noemt. Hij concludeert "that the whole Song, and not just the verses Paul quoted was important for Paul and was one of his 'text-plots'. Further, in quoting 32.21b he had the whole Song in view ... this Song provides a background for the whole section of Rom. 9-11: the election and fall of Israel, her jealousy for the Gentiles and then the salvation of Gentiles and Jews."¹²² De studie van Bell zal bij de uitleg van Romeinen 10:19 verder ter sprake komen.

Een algemenere en meer omvattende studie van de methode van Paulus' schiftgebruik biedt *T.H. Lim*, die op dit punt een vergelijking maakt tussen Paulus en de commentaren uit Qumran.¹²³ Lim wil een correctie aanbrengen op het werk van Koch, omdat deze te veel is uitgegaan van een vaststaande bijbeltekst. Lim analyseert de commentaren van de "pesheristen" uit Qumran en het schriftgebruik van Paulus en concludeert dat de tekstgestalte van het Oude Testament, zowel in het Hebreeuws als in het Grieks, in Paulus' tijd nog niet precies vaststond. In die situatie konden de pesheristen de gezaghebbende teksten die zij aanhaalden zelfs enigszins aanpassen aan het doel dat zij met de aanhaling hadden. Dat moet niet als een verandering van een canonieke tekst worden getaxeerd, maar als een bijdrage aan de vorming van die tekst.

Er is in Qumran weliswaar een formeel onderscheid tussen de tekst en zijn interpretatie, toch kunnen schriftwoorden soms terwille van de interpretatie veranderd worden. Zo werden de pesheristen naar eigen besef ingeschakeld in het bekend maken van Gods openbaring.

De werken van Ellis hebben de typering van "pesher-exegese" voor de Paulusinterpretatie ingevoerd. Lim sluit daar opnieuw bij aan en wijst op een aantal karakteristieke overeenkomsten tussen de pesheristen van Qumran en de manier waarop Paulus de schriften citeert.¹²⁴ Een belangrijke conclusie is dan: "Neither the Qumran pesherists nor Paul considered their biblical texts to be the inviolable word of God".¹²⁵ Weliswaar brengt het feit van citeren altijd een beroep op het gezag van het geciteerde woord mee, maar daarbij dient men zich te realiseren dat "Paul lived at a time when the biblical text remained fluid".¹²⁶

Lims kritiek op het werk van Koch dient sterk gerelativeerd te worden. Lim onderstreept opnieuw dat Paulus zijn citaten inderdaad ingrijpend kan aanpassen, maar of hij zichzelf daarmee bewust of onbewust als schepper van de canonieke tekst beschouwt, kan betwijfeld worden.¹²⁷ Het besef van onderscheid tussen de

¹²² *Ibid.*, 360.

¹²³ *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997.

¹²⁴ Lim typeert Paulus' schriftomgang liever niet als "midrash pesher", maar als "pesheresque". In strikte zin is de term פֶּשֶׁר of een equivalent daarvan noodzakelijk om van een "midrash pesher" te spreken.

¹²⁵ *Ibid.*, 179.

¹²⁶ *Ibid.*, 160. Lim tekent daarbij aan, dat Paulus soms bewust uitgaat van de letterlijke tekst van een citaat, maar soms even bewust de tekst aanpast aan zijn eigen bedoeling, zoals b.v. Deut. 30 in Rom. 10.

¹²⁷ Datzelfde geldt de manier waarop Lim aantoont dat de pesheristen niet alleen "commentators", maar ook in zekere zin "authors of the biblical texts" (*ibid.*, 109) genoemd kunnen worden. Zeker is Lim toe te

canonieke tekst en de eigen toepassing daarvan, was stellig sterker dan Lim hier suggereert.¹²⁸ De analyses van Koch blijven daarom van grote betekenis, omdat hij door zijn systematisch onderzoek van het omvangrijke tekstmateriaal heeft aangetoond, dat de ons bekende tekst van de Septuaginta een goed uitgangspunt kan zijn om Paulus' omgang met deze tekst te kunnen interpreteren. Zijn studie heeft tot consistente resultaten geleid, die door de conclusies die Lim trekt vanuit het schriftgebruik in Qumran, niet terzijde geschoven kunnen worden.

Evaluatie

De methodische bezinning die vanaf de tachtiger jaren op gang is gekomen, reikt een aantal aandachtspunten aan voor de exegese van de citaten in Romeinen 10. Op verschillende manieren is gewezen op het nauwe verband tussen Paulus' schriftgebruik en de theologische intentie die hij daarmee heeft. De citaten worden niet *ad hoc* in het betoog ingevoerd, maar geven blijk van een weloverwogen gebruik in het kader van Paulus' bedoeling met zijn schrijven. Het blijkt dat hier een sleutel kan liggen voor het verstaan van de eenheid van de boodschap van Romeinen 9-11.

Door enkele auteurs is opnieuw gewezen op het belang van de context van de citaten. Er is zelfs gesproken over een netwerk van verbale en thematische verbindingen, die de structuur van Paulus' argumentatie bepalen. Deze constatering wordt echter niet verder uitgewerkt. Een systematisch onderzoek waarbij de oudtestamentische context van de citaten consequent bij de uitleg wordt betrokken, wordt door geen van deze studies ondernomen.

Een aandachtspunt dat vanuit de gereleveerde discussies naar boven komt, is de vraag naar de tekstgestalte die Paulus voor ogen had, als hij citeerde. Nieuwer onderzoek, waarbij de vondsten te Qumran van belang zijn, wijst er op dat de tekstoverlevering van verschillende bijbelboeken, zowel in het Hebreeuws als in het Grieks, een enigszins pluriforme tekstgestalte te zien geeft. Er heeft zich kennelijk nog niet één canonieke tekstgestalte ontwikkeld. Dit gegeven wordt echter overgewaardeerd, als hieruit geconcludeerd wordt, dat er weinig te zeggen zou zijn over de manier waarop Paulus de teksten bewust heeft veranderd, omdat zijn *Vorlage* nu eenmaal niet bekend kan zijn. De studie van Koch, die zich ook bewust was van de pluriformiteit van de tekstgestalte, heeft genoegzaam aangetoond dat de ons bekende overleveringen van de Griekse tekst van het Oude Testament een goed uitgangspunt kan zijn om Paulus' schriftgebruik te bestuderen.

stemmen dat de "act of quoting a text verbatim is also a process by which the ancient interpreter passes on his own understanding of the texts" (*ibid.*, 180), maar daarmee is nog geen uitspraak gedaan over de vraag of er geen besef is van een aparte status van de canonieke tekst. Het feit dat de tekstgestalte (zowel MT als LXX) nog een zekere mate van pluriformiteit kende, hoeft niet te impliceren dat men bij een formele wijziging van de tekst in het citeren, de canonieke tekst dus even flexibel achtte als de eigen interpretatie dat toeliet. Hier wordt te weinig rekening gehouden met het besef van het formele verschil tussen tekst en interpretatie, dat Lim ook ten aanzien van Qumran duidelijk heeft aangetoond (*ibid.*, 120).

¹²⁸ Dat blijkt alleen al uit het feit, dat Paulus zijn argumentatie bewust opbouwt vanuit de citaten. Lim wijst er zelf op dat "the citation of a biblical text is an act that conspicuously appeals to an authority that is external to the interpreter", *ibid.*, 179. Dat veronderstelt meer besef van distantie en onderscheid, dan Lim in zijn conclusies suggereert.

3. Een bijdrage uit de klassieke retorica

Sinds de tachtiger en negentiger jaren is er in de nieuwtestamentische wetenschap meer oog gekomen voor de mogelijkheid om de brieven en literaire documenten van het Nieuwe Testament te bezien tegen de achtergrond van de klassieke retorica.¹²⁹ Vanuit dit gezichtspunt is er eveneens bijzondere aandacht geschonken aan het schriftgebruik van Paulus. De resultaten daarvan bieden tot nog toe weinig nieuwe inzichten met betrekking tot deze thematiek. Toch kan een paragraaf over deze nieuwe invalshoek in dit overzicht niet ontbreken.

C.D. Stanley schreef in 1992 zijn studie *Paul and the Language of Scripture, Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*.¹³⁰ Hij wil hiermee de studie van Koch aanvullen, waar hij in een aantal opzichten kritiek op uitoefent. Stanley mist in het werk van Koch “a comprehensive statement of method that would allow the reader to evaluate whether Koch has made his case in regarding individual citations”.¹³¹ Hij zelf wil daarom alle citaten uit een aantal brieven successievelijk bespreken vanuit de plaats die deze woorden hebben in de argumentatielijn van Paulus. Hij stelt daarbij overigens hoegenaamd dezelfde vragen aan de teksten als Koch deed, met grotendeels dezelfde uitkomsten.¹³²

Evenals later Lim, vraagt Stanley er aandacht voor, dat Koch in een aantal gevallen wellicht te snel concludeert tot een tekstwijziging door Paulus, terwijl het niet met zekerheid bekend kan zijn, van welke *Vorlage* hij uitgaat. Naar deze discussie werd al verwezen. Stanley voegt ook een nieuw element toe aan de discussie over Paulus' citeertechniek. Hij betreft in zijn onderzoek de manier waarop klassieke auteurs met citaten omgaan. Hoewel Koch veronderstelde, dat er geen goede vergelijking met klassieke schrijvers te maken is, omdat zij geen vergelijkbare gezaghebbende tekst erkennen, komt Stanley tot de conclusie dat dat wel kan. Hij ziet bij deze auteurs uit de Hellenistische en Romeinse tijd ook teksten met een zeker gezag naar voren komen, waar zij naar verwijzen. Vaak worden deze aanhalingen zonder specifieke citaatformule in hun argumentatie ingevoerd. In het algemeen is de trouw aan de geciteerde tekst groot, maar als het om gevoelige onderwerpen gaat, kunnen teksten gewijzigd worden. Om de teksten aan te passen stond de klassieke auteurs een grote variatie aan technieken ter beschikking.

In veel opzichten herkent Stanley hierin de citeertechniek zoals hij die bij Paulus tegenkomt. Deze overeenkomsten zijn volgens Stanley niet toevallig. Hij concludeert dat er sprake is van “strong evidence for a general cultural and literary ethos in which incorporating interpretative elements in the wording of a quotation was considered a normal and acceptable means of advancing one's argument”.¹³³

¹²⁹ Zie b.v. G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, D.L. Stamps, “Rhetorical Criticism of the New Testament. Ancient and Modern Evaluations of Argumentation” in S.E. Porter e.a., *Approaches to New Testament Studies*, JSNTSup 120, Sheffield 1995 en in Nederland R.D. Anderson jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contribution to Biblical Exegesis and Theology 18, Kampen 1996.

¹³⁰ Cambridge 1992.

¹³¹ *Ibid.*, 53.

¹³² Hier werd al op gewezen bij de bespreking van het werk van Koch.

¹³³ *Ibid.*, 337.

Zijn aandacht voor de retorische functie van de citaten werkt hij verder uit in een publicatie uit 2004, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*.¹³⁴ Hij vraagt in deze studie niet alleen aandacht voor de literaire context van de citaten in het kader van een algemeen aanvaarde retorische methode, maar vooral naar het effect dat de citaten op de lezers en hoorders van Paulus' brieven heeft gehad, voor zover dat te achterhalen is. De methodische vraag is dus niet "how effectively does Paul integrate the text of scripture into his theology?", but 'how well do Paul's quotations cohere with his own rhetorical aims and the needs and capabilities of his first-century audience?'¹³⁵ Het gaat dus meer om wat de citaten doen, dan om wat zij zeggen.

Om te ontdekken wat het effect van de citaten is, zal er meer bekend moeten zijn over het publiek dat Paulus met zijn schrijven voor ogen had, en – als zelfstandige vraag te benaderen – over het publiek dat de brief metterdaad zou bereiken. Stanley wijst er op, dat Paulus zich wellicht bewust was van het risico dat zijn hoorders hem niet voldoende zouden kunnen begrijpen. Toch heeft hij zijn citaten op een effectieve manier ingezet, met name waar hij zijn boodschap wil overbrengen, dat God één plan heeft met Joden en heidenen. De citaten voegen daarbij niet zozeer iets toe aan de inhoud van Paulus' argument, maar verlenen er vooral gezag aan. Daarom laat hij juist bij dit onderwerp de schriften spreken. Paulus kan volgens Stanley geen grote kennis van de schrift veronderstellen, maar wel de erkenning van het gezag van de woorden uit de schrift. Daar maakt hij gebruik van om zijn apostolaat te legitimeren.¹³⁶

In een artikel uit 2008 analyseert hij de mogelijkheden die Paulus' lezers metterdaad gehad kunnen hebben om diens citaten en toespelingen te kunnen begrijpen.¹³⁷ Stanley is daar niet zo optimistisch over, gelet op enkele studies over de sociale context van de vroegchristelijke gemeenten.¹³⁸ Wellicht hebben veel uitleggers op grond van hun eigen mogelijkheden niet alleen het publiek van Paulus te hoog ingeschat, maar ook Paulus' eigen bedoelingen met zijn citaten en toespelingen, zo concludeert Stanley voorzichtig op grond van zijn retorische analyse.¹³⁹ De exegese van de citaten zal er rekening mee moeten houden dat Paulus oog had voor "the limited biblical literacy of his audience".¹⁴⁰

Het is een open vraag of Stanley zijn eerste studie – van zestien jaar eerder – over de citaten bij Paulus op dezelfde manier zou schrijven, nu hij zo pessimistisch is geworden over de mate waarin de citaten een inhoudelijk punt kunnen toevoegen

¹³⁴ New York/London 2004.

¹³⁵ *Arguing with Scripture*, 20.

¹³⁶ *Ibid.*, 170.

¹³⁷ "Paul's 'Use' of Scripture: Why the Audience Matters" in S.E. Porter, C.D. Stanley, eds., *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture*, SBL 50, Leiden/Boston 2008, 125-155.

¹³⁸ Vgl. *ibid.*, 136-138. Stanley verwijst o.m. naar W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge 1989 en H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995. Het grootste deel van de christelijke gemeente zal analfabeet geweest zijn; boeken waren bovendien moeilijk te verkrijgen en duur.

¹³⁹ In reactie op het aanwijzen van tal van allusies in de schrift door R.B. Hays en diens leerlingen (zie volgende paragraaf van deze inleiding), maant Stanley tot grotere voorzichtigheid: "Either Paul was rhetorically inept in failing to take account of the literary capabilities of his audiences or Hays and his followers have misjudged what Paul was doing with his biblical references", 146.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 155.

aan Paulus' argumentatie. In elk geval zal men zich na kennisname van het onderzoek van Stanley nog sterker dan voorheen dienen af te vragen, wat Paulus' lezers begrepen kunnen hebben van zijn citaten en vooral wat de apostel daarbij zelf als bekend veronderstelt. Dit onderwerp zal met name in de volgende paragraaf verder aan de orde komen. Voor dit moment zij opgemerkt, dat de minimale interpretatie van Stanley op gespannen voet staat met de manier waarop er in het onderzoek verbanden zijn aangewezen tussen de citaten, hun oudtestamentische context, en de theologische intentie van Paulus' schrijven. Dat veronderstelt een veel bewustere inzet van de inhoud van de citaten, waar Paulus gebruik van maakt om zijn lezers te bereiken, dan Stanley waarschijnlijk acht.

Aan de hand van de studies van Stanley kon al een redelijk inzicht gegeven worden op de bijdrage van de retorische analyse voor het onderzoek van Paulus' schriftgebruik. Nog enkele andere studies zullen in dit kader kort belicht worden.

F. Siegert schreef reeds in 1985 *Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Römer 9-11*.¹⁴¹ Deze studie wijst tal van retorische elementen in de opbouw van Paulus' argumentatie aan en analyseert die. Siegert verantwoordt zich voor het gebruik van methodische elementen uit de retoriek en de communicatiewetenschap, de filosofie en de logica, de linguïstiek en de semiotiek.

Vervolgens legt hij Romeinen 9-11 uit "unter argumentationstheoretischen Gesichtspunkten".¹⁴² In een excurs geeft hij aparte aandacht aan Paulus' schriftgebruik. Hij herkent in diens argumentatie geen rabbijnse methoden, zoals deze door veel anderen zijn aangewezen. Siegert geeft aan dat hij de methoden van het Joodse leerhuis niet nodig heeft om Paulus' manier van redeneren goed te begrijpen. "Die Hermeneutik des Paulus – das ist meine These – liegt ganz im Bereich des hellenistischen *common sense*. Lediglich einige inhaltlich-christliche Prämissen kommen hinzu ... und natürlich die zu interpretierende Schrift als solche. Der Form nach aber waren die paulinischen Schriftargumente in ihrer Zeit allgemeinverständlich."¹⁴³

In het kader van deze inleiding kan worden geconstateerd dat Siegerts benadering geen nieuwe methodiek aanreikt voor het verstaan van Paulus' schriftgebruik. Zijn grondige analyse zal nog verder ter sprake komen bij de uitleg van Romeinen 10.

J.D. Kim geeft een analyse van de retorische opbouw van Romeinen 9-11.¹⁴⁴ De citaten komen daarin uiteraard aan de orde, maar krijgen inhoudelijk geen aparte aandacht. Het gaat hem om de structuur van Paulus' betoog, waarvoor kennis van de klassieke retorica volgens Kim van cruciaal belang is. Wanneer dat wordt ingezien, blijkt dat Paulus' betoog een consistent gestructureerde eenheid vormt. Bewust onthoudt Kim zich echter van een theologische benadering.¹⁴⁵ Ook deze studie is voor de vragen waar deze inleiding zich op richt van minder grote betekenis.

¹⁴¹ WUNT 34, Tübingen 1985.

¹⁴² Zo geformuleerd op blz. 148.

¹⁴³ *Ibid.*, 158.

¹⁴⁴ *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, SBLDS 176, Atlanta 2000.

¹⁴⁵ Understanding Paul's rhetorical arguments is only a beginning step for understanding his theology; studying Paul's theology in Rom 9-11 is a topic for another day", *ibid.*, 148.

In 2009 en in 2010 verschenen twee analyses van Romeinen 9-11 op basis van de Grieks-Hellenistische retorica. *P.T. Gadenz* volgt de door C.D. Stanley ingezette benadering, waar hij met betrekking tot Paulus' schriftgebruik veelvuldig naar verwijst.¹⁴⁶ Hij richt zich in het bijzonder op de ecclesiologie van Romeinen 9-11. Voor zover de citaten aan de orde komen, gaat het Gadenz met name om de vraag hoe deze in dienst genomen worden van Paulus' retorische strategie.¹⁴⁷ Zelfs als de lezers van zijn brief de argumentatie vanuit de schriften niet begrepen hebben, is deze nog van betekenis, omdat deze hieraan gezag verleent.

Ook de studie van *F. Belli* geeft aandacht aan de manier waarop de citaten en toespelingen zijn ingeweven in de argumentatie.¹⁴⁸ Hij komt tot de conclusie: "It is the argumentation that determines the use of the Scriptures and not vice versa."¹⁴⁹

De benadering is vergelijkbaar met die van Kim, met dien verstande dat Belli meer aandacht geeft aan de theologische evaluatie. Voor Paulus is de komst van Christus allesbepalend voor zijn lezen van de schriften, daardoor komt hij tot een geheel nieuw lezen, waardoor de schrift opnieuw tot leven komt.¹⁵⁰ Bepalend is daarbij de structuur van de gedachtegang van Paulus zelf; schriftwoorden kunnen er extra gezag aan verlenen maar zijn niet bepalend voor de inhoud ervan.¹⁵¹ Voor de context van de citaten is daarom slechts op een enkele plaats aandacht, meestal geldt dat Paulus "does not take the context into consideration".¹⁵²

Evaluatie

De bijdrage van deze benaderingen vanuit de retorica aan het onderzoek naar Paulus' schriftgebruik richt zich vooral op de vraag naar het effect van de citaten. Wat zal de gemeente tot wie de apostel zich richt, begrepen hebben van Paulus' verwijzingen en hoe heeft Paulus dat bij zijn schrijven ingeschat? Dat zijn vragen waar een goede uitleg van de citaten niet aan voorbij kan gaan. Dat neemt niet weg, dat de minimaliserende benadering van met name Stanley, die veronderstelt dat Paulus nauwelijks rekening kon houden met enige bekendheid van de schrift, te kort doet aan de weloverwogen inpassing van de citaten in Paulus' betoog. Juist de benadering vanuit de regels van de klassieke retorica bevestigt, dat Paulus bij zijn schrijven zeer weloverwogen te werk ging. Zijn betoog kent een duidelijke eenheid en een heldere structuur. Dat hebben de recente analyses opnieuw aangetoond.

¹⁴⁶ P.T. Gadenz, *Called from the Jews and from the Gentiles*, WUNT 2. 267, Tübingen 2009.

¹⁴⁷ "A citation allows the original source to speak through the voice of the citing author, but in a more or less indirect way, depending on the interpretive context which the author creates to guide the audience's interpretation of the citation, the extent of the reformulation of the citation by the author, and the familiarity of the audience with the cited text", *ibid.*, 39, met verwijzing naar C.D. Stanley, *Arguing with Scripture*, 38-61, 178-180.

¹⁴⁸ F. Belli, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, AnBib 183, Roma 2010 (with a Preface of Jean Noël Aletti SJ).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 409.

¹⁵⁰ "It is in virtue of the Christian event – that is, a novelty capable of encompassing the whole divine plan revealed in the Scriptures – that Paul can permit himself such an innovative reading. By so doing, he shows that the scriptures, according to their proper character, are not a dead letter, but the Word of the living God", *ibid.*, 328.

¹⁵¹ "It is not so much the attachment to the letter that guides Paul in his use of Scripture, but the new hermeneutical principle that comes to him from the experience of the event of grace in Christ Jesus", *ibid.*, 288.

¹⁵² *Ibid.*, 241, nt. 172.

De grote aandacht die er voor het verstaan van Paulus' schriftgebruik gegeven is aan de Joodse achtergrond van zijn argumentatietechniek, wordt in de retorisch-kritische benadering sterk gerelativeerd, of zelfs als onbruikbaar terzijde geschoven. Het belangrijkste kader om Paulus' schriftgebruik te verstaan zou niet zijn Joodse achtergrond zijn, maar de algemene klassieke hermeneutiek.

Hier hoeft echter geen sprake te zijn van een tegenstelling, alsof de hermeneutische methoden van het leerhuis in een cultureel isolement zouden zijn ontstaan. Het eigen karakter van de Joodse benadering wordt niet zozeer bepaald door een geïsoleerde hermeneutische methode, maar door de aard en de inhoud van de Schriften waaruit men citeert. Uiteraard heeft dat ook zijn weerslag op de methode van omgang met de Schriften. De uitleg van de citaten uit Romeinen 10 zal moeten aantonen op welke manier een dergelijke wisselwerking tussen de inhoud van de woorden en de toepassing ervan in de eigen situatie bij Paulus *in concreto* heeft gefunctioneerd.

4. Een nieuwe impuls vanuit het begrip intertextualiteit

Het onderzoek naar Paulus' schriftgebruik heeft in de laatste drie decennia een nieuwe impuls gekregen door het begrip intertextualiteit, dat vanuit de filosofie via de literatuurwetenschap in dienst werd genomen voor de nieuwtestamentische exegese door R.B. Hays. Hays heeft daarin veel navolging gevonden. Zijn werk zal in deze paragraaf aandacht krijgen, alsmede een aantal monografieën over Paulus' schriftgebruik, die de impuls van Hays elk op een eigen manier verwerken. Omdat de door Hays geïntroduceerde terminologie op verschillende manieren kan worden ingevuld, zal aan het slot van deze paragraaf een korte weergave volgen van de discussie over de definitie van deze begrippen. Op deze manier zal ook verantwoord worden, waarom ik mijn methode van onderzoek onder meer wil typeren als intertextuele analyse.

In 1989 verscheen *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, een baanbrekend werk van R.B. Hays.¹⁵³ Een belangrijke motivatie om zijn boek te schrijven is volgens de eerste bladzijde van het voorwoord, om te laten zien dat God Israël niet verlaten heeft. Paulus heeft dat ontdekt in de Schriften en om Paulus te kunnen verstaan zal de exegeet moeten leren de Schriften te lezen zoals Paulus deze las. De apostel is in zijn denken en het verstaan van zijn roeping zo gevormd door de Schriften van Israël, dat hij niet anders kon denken dan in wisselwerking met deze Schriften. Om dat uit te drukken gebruikt Hays al direct het woord intertextualiteit. Elke geloofsuiting van Paulus zal “inevitably intertextual in character” zijn.¹⁵⁴

Vervolgens verantwoordt Hays zijn gebruik van deze term. Kort wijst hij op J. Kristeva als bron hiervoor.¹⁵⁵ Maar het is vooral de manier waarop J. Hollander de

¹⁵³ New Haven/London 1989.

¹⁵⁴ *Echoes of Scripture*, 16.

¹⁵⁵ Zij voerde de term intertextualiteit binnen in haar antistrukturalistische filosofie, vgl. *Semiotikè*, Paris 1969 en andere werken.

term invoert in zijn literatuuranalyse, waardoor Hays is aangesproken.¹⁵⁶ Hollander herijkt het gebruik van de stijlfiguur van de metalepsis om aan te geven hoe een vroegere tekst in een nieuwe tekst kan worden opgenomen en vervolgens diverse resonanties oproept, die niet expliciet genoemd worden maar wel een rol spelen bij de opname van deze tekst. Zo ziet Hays woorden uit de schrift ook resoneren: “Metalepsis ... places the reader within a field of whispered or unstated correspondences”.¹⁵⁷ Hays beseft dat een dergelijke waarneming niet objectief te meten is en geeft aan dat hij niet zozeer een nieuwe methode wil aanreiken, maar meer een gevoeligheid wil ontwikkelen.¹⁵⁸ Soms kan een enkel woord al de hele wereld van een andere tekst oproepen; in dat geval spreekt hij van een intertextuele echo. Wanneer het gaat om een evidente verwijzing is er sprake van een intertextuele toespeling of allusie.¹⁵⁹

Om toch enige objectiviteit aan te brengen wijst Hays zeven criteria aan die nodig zijn om een echo in een tekst te lokaliseren.¹⁶⁰ Bovendien wijst hij er op dat de intertextuele verbanden een bepaalde hermeneutische focus dienen te hebben, willen ze als zinvolle uitleg van de bedoeling van de schrift beschouwd kunnen worden. De verbanden dienen een ecclesiologische hermeneutiek,¹⁶¹ staan in een eschatologisch kader,¹⁶² en kunnen alleen legitiem zijn als ze de lezers binnenleiden in een gemeenschap die Gods liefde vertegenwoordigt, zoals deze zichtbaar geworden is in Christus.¹⁶³ Wanneer dit voor ogen gehouden wordt, kan de tekst die met een allusie of via een echo door Paulus wordt aangehaald, klinken als een levende stem, die direct tot de gemeente van Paulus’ eigen tijd spreekt. Het grote tijdsverschil tussen verleden en heden kan door deze metalepsis wegvallen.¹⁶⁴

¹⁵⁶ Hays verwijst naar J. Hollander, *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After*, California 1981.

¹⁵⁷ *Echoes of Scripture*, 20.

¹⁵⁸ “It is less a matter of method than of sensibility”, *ibid.*, 21.

¹⁵⁹ “In general ... allusion is used of *obvious* intertextual reference, *echo* of subtler ones”, *ibid.* 29.

¹⁶⁰ 1. Was de bron van de echo voor Paulus en/of zijn lezers beschikbaar? 2. Heeft de echo een zekere omvang? 3. Komt deze vaker voor? 4. Past deze in Paulus’ argumentatie? 5. Kan Paulus veronderstellen dat zijn lezers de echo zouden begrijpen? 6. Hebben andere (latere) lezers of uitleggers deze echo ook vernomen? En 7. Geeft de echo een zinvolle aanvulling aan de tekst van Paulus?, *ibid.* 29-30. Deze criteria zijn vaak besproken. S.E. Porter vertolkt een bredere opinie als hij aangeeft dat deze criteria niet voldoen. De eerste drie zijn niet scherp en de laatste vier gaan meer over de interpretatie van de echo’s dan over het lokaliseren ervan, zie “Allusions and Echoes” in *id.*, ed., *As it is Written. Studying Paul’s Use of Scripture*, SBL 50, Leiden/Boston 2008, 37-39. Zie verder over de definitie van de gebruikte termen hieronder.

¹⁶¹ “Paul operates with an *ecclesiocentric* hermeneutic”, *ibid.*, 86. Overigens wijst hij er ook op, dat “no reading of Scripture can be legitimate if it denies the faithfulness of Israel’s God to his covenant promises” nl. voor Israël, *ibid.*, 191, vgl. “our creative interpretations of Scripture must affirm that God remains faithful to the promises made to Israel”, “On the rebound. A Response to Critiques of *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*” in *The Conversation of Imagination. Essays on Paul as Interpreter of Israel’s Scripture*, Grand Rapids 2005, 178.

¹⁶² “Paul reads the Bible in light of a central conviction that he and his readers are those upon whom the ends of the ages have come”, *Echoes of Scripture*, 121.

¹⁶³ “No reading of scripture can be legitimate, then, if it fails to shape the readers into a community that embodies the love of God as shown forth in Christ”, *ibid.*, 191.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 177.

Doordat Hays uitgaat van de bredere context van een woord dat door Paulus wordt aangehaald, of waar hij een toespeling of echo in vindt, kunnen verrassende verbanden gelegd worden tussen grotere passages uit het Oude Testament en de boodschap van Paulus, die daardoor een bijzondere kleur of diepte kan krijgen.¹⁶⁵ Tegelijk dreigt hier willekeur, ondanks de pogingen die Hays onderneemt om objectiviteit aan te brengen.¹⁶⁶ De moeilijkheid is niet alleen een zaak van definitie, waardoor kan worden aangegeven wanneer er sprake is van een echo of niet. De moeilijkheid gaat verder en betreft de manier waarop kan worden aangetoond dat Paulus zelf een verband zag tussen de door hem aangehaalde tekst en de context daarvan. Precies deze vraag wordt door Hays als willekeurig terzijde geschoven, omdat het niet te achterhalen zou zijn, welke associaties Paulus precies gehad heeft en omdat latere lezers verbanden kunnen ontdekken, die voor Paulus zelf nog verborgen waren.¹⁶⁷

Hier overschrijdt Hays de grens tussen uitleg en toepassing van de tekst. Het is de uitdaging voor een goede uitleg van de tekst, om op literaire gronden te kunnen aantonen, dat het Paulus' bedoeling geweest is een grotere tekstverband mee te horen met de woorden die hij aanhaalt. Op dat punt schiet Hays' benadering tekort.¹⁶⁸

J.R. Wagner heeft als leerling van Hays diens nieuwe benadering getoetst door een onderzoek naar de citaten uit het boek Jesaja in de brief aan de Romeinen. In een gedeeltelijke voorpublicatie uit 1998 en in de dissertatie waarop hij het jaar daarna promoveerde heeft hij aangetoond, dat de bredere context van de citaten van belang

¹⁶⁵ Een voorbeeld hiervan: "Paul reads in Isaiah the story of God's eschatological redemption of the world. His extensive allusions to Isaiah 40-55 suggest that Paul has pondered this text repeatedly and found in it a prefiguration of his own apostolic mission to announce God's good news to the Gentile world", "Who has believed Our Message?" Paul's Reading of Isaiah" in *SBLSP 1998* I, Atlanta 1998, 223.

¹⁶⁶ Een voorbeeld: in Jes. 52:5 wordt Gods volk verweten wordt dat Gods naam te schande wordt gemaakt vanwege Israëls gedrag. Paulus verwijst daarnaar in Rom. 2:24. Dit kan echter volgens Hays geen ongekwalificeerde onheilsaankondiging zijn, omdat Paulus later in zijn brief vanuit de context van dit zelfde vers uit Jesaja het heil aan Israel verkondigt. Niet alleen in Rom. 10:7 waar verwezen wordt naar de bringers van de blijde boodschap uit Jes. 52:7, maar ook in Rom. 11:26,27, waar wordt uitgezien naar de Verlosser die uit Sion komt, Jes. 59:20. "The scriptural quotation evokes, metaleptically, echoes of the promise that God in vindicating his name, will also redeem Israel", *Echoes of Scripture*, 46. Hier wordt een verband gelegd dat zowel bij Paulus als bij Jes. zeven hoofdstukken overslaat, waarbij één motief uit de boodschap van Dtr.-Jes. en één uit de boodschap van Paulus met elkaar verbonden worden, hetgeen de boodschap uit Rom. 2 geheel inkleurt. Hier is niet op literaire gronden aan te tonen, dat Paulus dit verband in Rom. 2 voor ogen heeft gehad.

Zie ook de kritische vragen van J.C. Beker m.b.t. de objectiviteit bij het vaststellen van "echo's" aan Hays, "Echoes and Intertextuality. On the Role of Scripture in Paul's Theology" in C.E. Evans e.a., eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield 1993, 64 e.v..

¹⁶⁷ "To limit our interpretation of Paul's scriptural echoes to what he intended by them is to impose a severe and arbitrary hermeneutical restriction", *ibid.*, 33. "The meaning of Scripture becomes clear only as the Spirit works to embody the sense of the text in concretely transformed communities", "Who has Believed", 224. In deze visie bepaalt niet de schrift zelf de nieuwe setting waarin het citaat begrepen moet worden, maar de Geest. Daarbij dient rekening gehouden te worden met een hoge mate van "imaginative freedom", zowel voor Paulus als voor de huidige uitlegger, *Echoes of Scripture*, 189.

¹⁶⁸ Zo ook T.W. Berkley: "His (Hays') analysis ... provided little evidence or methodology for a definitive identification of intentional allusions on the part of the author", *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*, SBLDS 175, Atlanta 2000, 10.

is om de boodschap van Paulus goed te begrijpen.¹⁶⁹ De citaten fungeren niet als bewijsteksten bij het argument van de apostel, zij zijn vormgevend voor de boodschap. Het gaat zelfs nog verder, stelt Wagner. Jesaja en Paulus vormen twee stemmen in een “concert”, dat dezelfde muziek laat horen. Paulus heeft zichzelf verstaan als een gezant van het evangelie, die dezelfde boodschap vertolkt als de profeet in het Oude Testament.¹⁷⁰ “Paul finds in Isaiah a prefiguration of the part he now plays in the drama of redemption. His appropriation of these texts could be said to reveal a ‘missiological’ hermeneutic.”¹⁷¹

Op enkele plaatsen betreft Wagner ook andere citaten dan die uit Jesaja bij zijn onderzoek, omdat hij ziet dat er netwerken bestaan van woorden en thema’s, die de citaten uit Jesaja met andere tekstgedeelten verbinden. Met name wijst hij op enkele verbindingen tussen de teksten uit Jesaja en het lied van Mozes uit Deuteronomium 32.¹⁷² Hij laat zien hoe er literair aantoonbare verbindingslijnen lopen tussen de citaten onderling door woordverbindingen die zich niet beperken tot de aangehaalde tekst, maar ook aan de directe context van het citaat vastgemaakt kunnen worden.¹⁷³ “This interpretative strategy suggests that Paul understands Isaiah and Deuteronomy to be telling the same epic story of the triumph of God’s faithfulness over Israel’s unfaithfulness.”¹⁷⁴

Door het netwerk van onderlinge verbindingen ontstaat er een dynamische relatie tussen het citaat in zijn context, Paulus’ theologische boodschap en de missionaire

¹⁶⁹ “The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul: an Investigation of Paul’s Use of Isaiah 51-55 in Romans” in W. Bellinger e.a. eds., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg 1998, 193-222 en *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul ‘in Concert’ in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, Leiden 2002, Boston 2003. Een korte hoofdlijn is te vinden in “Isaiah in Romans and Galatians” in S. Moyise, M.J.J. Menken, eds., *Isaiah in the New Testament*, London/New York 2005, 117-132.

¹⁷⁰ “Paul sees his own ministry of proclamation prefigured in Isaiah 52:7 ... Pauls mentions the ‘evangel’ (τὸ εὐαγγέλιον) in Romans 10:16 for the first time since 2:16. In light of Paul’s reference everywhere else in Romans 10 to his message as ‘the word of faith/the word of Christ’ (10:8,17), his choice of terms in 10:16 can only be seen as a deliberate attempt to make the connection with Isaiah’s ‘evangelists’ (οἱ εὐαγγελιστοὶ, Rom 10:15) unmistakable”, *ibid.*, 174. Daartoe heeft hij de tekst uit Jes. 52:7 bewust veranderd, o.m. door de daar genoemde verwijzing naar de bergen waar de evangelist optreedt weg te laten.

¹⁷¹ “Heralds of Isaiah”, 220 e.v..

¹⁷² Hij noemt dit in zijn monografie en werkt het opnieuw uit in een artikel uit 2006, “Moses and Isaiah in Concert. Paul’s Reading of Isaiah and Deuteronomy in the Letter to the Romans” in C.M. McGinnis, P.K. Tull eds., *As Those Who Are Taught. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, SBLSymS 27, Atlanta 2006, 87-105.

¹⁷³ Een voorbeeld hiervan, dat bij de uitleg van Rom. 10 nog terug zal komen: Wagner ziet een verbinding tussen de aanhaling uit Deut. 32:21 in Rom. 10:19 en de context van Jes. 65:1, dat hij in Rom. 10:20 citeert, via het woord ἔθνος. “The reference in Romans 10:20 to the ‘no-nation’ (Deut 32:21) helps Paul in the following verse (Rom 10:21) clearly to identify ‘those not seeking me ... those not asking for me (Isa 65:1) as Gentiles, an interpretation that cuts against the grain of Isaiah 65 considered on its own terms”, *Heralds of the Good News*, 216v. De tekst uit Deuteronomium is nodig om het citaat uit Jesaja 65:1 te kunnen betrekken op de heidenen, en de tekst uit Jesaja 65:1v, gelezen in zijn grotere context, biedt aan het citaat uit het lied van Mozes een breder toekomstperspectief dan alleen de naijver van Israël waar de tekst op betrokken is. “It is the interplay between the two texts that proves decisive for Paul’s argument”, “Moses and Isaiah”, 102.

¹⁷⁴ *Heralds of the Good News*, 355.

situatie waarin hij zich bevindt. Deze dynamische driehoek is volgens Wagner het duidelijkst zichtbaar in Romeinen 9-11.¹⁷⁵

Door de invalshoek die Wagner gekozen heeft om de tekst van Paulus te benaderen vanuit de citaten uit één bijbelboek, ontstaat er een geheel ander perspectief, dat tot verrassende resultaten leidt. Deze opzet heeft echter ook beperkingen. Op deze manier komt er minder zicht op de eenheid van de argumentatielijn, zoals Paulus deze naar voren brengt. Bovendien worden de citaten uit andere boeken van het Oude Testament slechts daar in de exegese betrokken, waar Wagner een nauwe dwarsverbinding ziet met een citaat uit Jesaja.

De uitdaging blijft open om vanuit de argumentatielijn waarin Paulus de citaten aanhaalt een vergelijkbaar onderzoek te doen naar elk van de door hem aangehaalde teksten. Een dergelijke benadering kan ook opheldering geven over de vraag, of het aannemelijk te maken is dat Paulus bewust van deze woordverbindingen gebruikt gemaakt heeft, om van het ene naar het andere citaat te komen. De verbindingen die door Wagner zijn aangetoond met en tussen een aantal citaten uit Jesaja, geeft reden om daar verwachting van te hebben, maar zijn nog te beperkt om er een algemene conclusie aan te verbinden.

Eveneens in 1998 verscheen de monografie *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* van F. Wilk.¹⁷⁶ Hij beschrijft en inventariseert de receptie van het boek Jesaja in de brieven van Paulus. Hij deelt de functie van de citaten in in een viertal categorieën; er zijn citaten die van belang zijn om de situatie van de gemeente te verhelderen, andere citaten hebben literaire relevantie voor de compositie van Paulus' argumentatie, weer andere hebben een inhoudelijk argumentatieve functie en ten vierde zijn er citaten die een hermeneutische sleutel aanreiken.¹⁷⁷

Het begrip intertextualiteit speelt bij Wilk geen rol, maar hij geeft wel uitvoerig aandacht aan de context van de citaten. Hij concludeert zelfs: „Paulus führt Jesajazitate niemals ohne gleichzeitige Bezüge auf den jeweiligen Kontext an; in aller Regel spiegelt das paulinische Umfeld diesen Kontext mehrfach wider.“¹⁷⁸ Hij laat dat zien door reminiscenties op te sporen in de literaire context van de citaten, die terugkomen in de tekst die Paulus schrijft. Wilk wijst dergelijke verbindingen aan vanuit de woorden en de motieven die in de nauwere context, maar soms ook uit de ruimere context van het door Paulus aangehaalde woord te vinden zijn. Het is niet altijd evident wat de relevantie van deze woordverbindingen is.

Als conclusie van het totale onderzoek stelt Wilk, dat Paulus zijn theologie ontvouwt als uitleg van de Schriften. Inhoudelijk is het van belang dat het heil in Christus verbonden is met de heilsgeschiedenis van Israël, waarmee Paulus onderstreept dat de Vader van Jezus Christus dezelfde is als de God van Israël.¹⁷⁹

¹⁷⁵ “The complex and dynamic interrelationship of scripture, theology, and mission within a particular and historical context is nowhere more evident than in Paul’s retelling of Israel’s story in Romans 9-11”, *ibid.*, 357.

¹⁷⁶ FRLANT 197, Göttingen 1998.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 399-401.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 265.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 408.

In existentiële zin heeft het Jesajaboek bijgedragen aan het zelfbewustzijn van de apostel, om zichzelf te zien als geroepene om het heil aan de heidenen te verkondigen. Met name in de brief aan de Romeinen blijkt hij tot dat inzicht gekomen te zijn.¹⁸⁰

Opnieuw is hier een studie die op het belang van de context van de citaten wijst. De manier waarop Wilk de verbindingen tussen de context van de citaten en Paulus' eigen argumentatie aantoonde is van betekenis. Hier wordt niet op algemene motieven gewezen, maar gezocht naar aanwijzingen die vanuit de tekst aangetoond kunnen worden. Opnieuw gaat het over de receptie van één bijbelboek, het boek Jesaja. Dat geeft dezelfde beperkingen als die bij de vorige studie werden aangeduid. Daar komt bij, dat de wisselwerking zoals die door Wagner gezien werd, bij Wilk geen rol speelt. Hij wijst ook geen dwarsverbindingen met andere citaten aan. In die zin is de opzet van zijn studie beperkter, hoewel hij wel alle brieven van Paulus hierin betreft.

Bij de uitleg van Romeinen 10 zal ook zijn onderzoek betrokken worden vanwege zijn grondige spoorwerk naar verbindingen met de context van de citaten uit Jesaja.

In 2000 verscheen de studie van *T.W. Berkley*, waarin hij een intertextuele uitleg geeft van Romeinen 2:17-29.¹⁸¹ Ruim zestig bladzijden besteedt Berkley aan een grondige verantwoording van zijn onderzoeksmethode. Van Hays neemt hij het zoeken naar intertextuele verbanden over, maar anders dan Hays wil Berkley rekenen met de intentie van de auteur voor het aanwijzen hiervan. Veel exegese die zich intertextueel noemt, gaat uit van de lezer, om de betekenis van een tekst te vinden. Zo'n principieel a-historische benadering wijst Berkley af, evenals Hays overigens. Intertextueel onderzoek dient een historische basis te houden.¹⁸²

Paulus' schriftuitleg heeft een uitgesproken Joods karakter, stelt Berkley.¹⁸³ Een belangrijk aspect daarvan is het verwijzen naar relevante schriftgedeelten via sleutelwoorden. "The very processes by which passages came to mind, or 'echo' as Hays would put it, are by verbal association."¹⁸⁴ Daarbij heeft Paulus meestal de bredere context van een passage in gedachten, als hij een woord citeert.¹⁸⁵

Berkley spreekt bij deze verbindingen liever over "intertextual references" dan over echo's, om de intentie van Paulus als auteur van deze referenties recht te doen.

¹⁸⁰ "Dementsprechend erreicht die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus in diesem Schreiben ihren Höhepunkt", met verwijzing naar Rom. 10:15 en 15:21, *ibid.*, 404.

¹⁸¹ *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*, Atlanta 2000, reeds genoemd bij de bespreking van Hays.

¹⁸² *Ibid.*, 48. Berkley definieert zijn intertextuele uitleg als "intentional interpretation done to explain the meaning of scripture for application to a contemporary situation or to make sense of human experience", *ibid.*, 11 (vrijwel idem op blz. 49).

¹⁸³ "While we may not be able to categorize Paul's exegesis as specifically rabbinic, midrashic, pesher, nomological, or intentional, ... Paul is certainly a product of Jewish exegetical training", *ibid.*, 59.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 57. Berkley concludeert: "The frequency of this type of link in midrash, targum, and NT exegesis makes it unlikely that such verbal associations are unconsciously made, but rather that it has become an intentional, if almost automatic, practice", *ibid.*, 57.

¹⁸⁵ "Attention to the wider context of an OT passage, especially with an eye to related vocabulary, will often reveal material that has shaped Paul's conclusions. ... The greater exegetical work and conclusions stem from passages that have not been presented as a quotation, *ibid.*, 58.

Hij reikt hiervoor een heel aantal criteria aan. Naast woordverbindingen en de intensiteit daarvan, noemt hij ook de vraag of de aangehaalde tekst kan helpen om te begrijpen hoe Paulus tot zijn argumentatie kwam. Anderzijds maant Berkley tot voorzichtigheid, om niet in alle woordovereenkomsten de bedoelde referenties te vinden.¹⁸⁶

Berkley stelt zich ten doel om de tekst van Paulus uit te leggen “in dialogue with the literature on the passage to determine how, where and by what process those OT texts have informed his conclusions”.¹⁸⁷ Hij noemt zijn methode “reference integration criticism”.¹⁸⁸

Als Berkley met behulp van deze methode vervolgens Romeinen 2:17-29 uitlegt, blijken vooral twee tekstclusters een belangrijke rol gespeeld te hebben in de vorming van Paulus’ denken over de besnijdenis, waar hij hier over spreekt. Dat zijn Deuteronomium 28-30, waar hij vaker naar verwijst in zijn brief, en Ezechiël 36:26,27. Deze teksten hebben Paulus gebracht tot een herinterpretatie van de besnijdenis uit Genesis 17. Daaruit blijkt dat het hem gaat om “spiritual obedience based upon faith which can result in salvation for Gentiles as well as Jews”.¹⁸⁹

De methodische aanvulling op het werk van Hays die Berkley geeft, is van grote waarde en kan leiden tot meer objectiviteit in het onderzoek naar intertextuele verbanden. Ondertussen doet zich in zijn eigen exegese een opmerkelijk verschijnsel voor, dat het waard is genoemd te worden.

Berkley acht de twee tekstclusters uit Deuteronomium en uit Ezechiël van grote betekenis voor de manier waarop Paulus tot zijn conclusie komt, terwijl hij de enige tekst waar de apostel expliciet – met citaatformule – naar verwijst, geen enkele relevantie toekent. Romeinen 2:24 citeert Jesaja 52:5, de aanklacht aan Israël om wie Gods naam gelasterd wordt onder de heidenen. Deze tekst heeft volgens Berkley echter alleen een retorische functie.¹⁹⁰ Dit is des te opmerkelijker, omdat de context van Jesaja 52 nog terugkomt in de brief, zoals al eerder is opgemerkt in deze inleiding. De stelligheid waarmee Berkley deze tekst terzijde schuift, geeft te denken: “There is no evidence that Isaiah 52 functions exegetically as a reference for Paul.”¹⁹¹

Kennelijk kan de uitvoerige methodische verantwoording niet voorkomen, dat deze conclusie zo getrokken wordt. Hier lijken meer theologische redenen een rol te spelen, dan de auteur waar wil hebben. De noodzaak om meer objectiviteit aan te brengen in het zoeken naar de referenties waar Berkley op gewezen heeft, wordt zo opnieuw onder de aandacht gebracht.

¹⁸⁶ “Paul most often seems to limit the size of the passages to which he refers to several verses”, *ibid.*, 64.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 65.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 66. Hij noemt dit een vorm van historisch kritisch onderzoek, tegenover reader-response-criticism.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 216.

¹⁹⁰ Jes. 52:5 wordt door Paulus geciteerd als “prooftext”; de eigenlijke conclusie waarom Gods naam gelasterd wordt trekt hij uit Ezechiël 36, dat via intertextual references met dit gedeelte verbonden wordt, *ibid.*, 139.

¹⁹¹ *Ibid.*, 139.

In 2002 verscheen de studie van S.-L. Shum over *Paul's Use of Isaiah in Romans*.¹⁹² Shum vergelijkt het gebruik van Jesaja door Paulus met het voorkomen van Jesajateksten in de Sibyllijnse orakels en in Qumran en concludeert, dat in alle ontvangende teksten vergelijkbare processen een rol spelen. Soms worden teksten geheel in overeenstemming met hun oorspronkelijke bedoeling overgenomen, soms is dat niet het geval.

Met betrekking tot de brief aan de Romeinen moet dat per citaat apart worden beoordeeld. Daarom bespreekt Shum de citaten een voor een. Er zijn citaten, zoals in Romeinen 9:20,21 en 9:28 waar Paulus het tekstmateriaal uit Jesaja alleen “leent” om een zeker effect te bereiken. “That means, the original context and theological significance of the material Paul utilized play only a little part in the apostle’s argument.”¹⁹³

Op ander plaatsen lijkt er op het eerste oog door de apostel een geheel andere betekenis aan een tekst gegeven te worden, maar kan bij nader onderzoek blijken, dat Paulus meer kennis had van de context en daar ook rekening mee hield. Een voorbeeld daarvan is het citaat uit Jesaja 65:1 in Romeinen 10:20. Op het eerste gezicht lijkt deze tekst zich in de profetie van Jesaja eenvoudig te richten op Israël en past Paulus die geheel “*out of context*” toe op de heidenen. Echter, “the larger literary context of Isa 65:1 offers clues in light of which the passage may be understood as speaking of the Gentiles”.¹⁹⁴ Dergelijke verbanden worden zichtbaar, wanneer er om het citaat “contextuele cirkels” worden getrokken.¹⁹⁵ Om te beoordelen hoe ver een dergelijke contextuele cirkel kan reiken, moeten de context van de ontvangende tekst en het citaat met elkaar vergeleken worden.¹⁹⁶ Hierbij let Shum met name op inhoudelijke overeenkomsten met de gedachtegang van Paulus.

Ten aanzien van de methode en van de analyse van de teksten biedt de studie van Shum weinig nieuwe aanknopingspunten. De suggestie die hij aanreikt om van contextuele cirkels te spreken kan overwogen worden. Maar indien men daarbij slechts zoekt naar inhoudelijke overeenkomsten uit Paulus’ argumentatie met de context van de citaten, is dat geen objectief uitgangspunt om te beoordelen of de apostel de citaten bewust om deze reden heeft aangevoerd. Er is een literair vaststelbaar criterium nodig om tot een dergelijke conclusie te komen.

De omvangrijke studie *Paul and the Hermeneutics of Faith* van F. Watson uit 2004 zet een volgende stap op de door Hays ingeslagen weg van intertextualiteit.¹⁹⁷ Bij

¹⁹² *Paul's Use of Isaiah in Romans. A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*, WUNT 2. 156, Tübingen 2002.

¹⁹³ *Ibid.*, 247.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 229. Met verwijzing naar het commentaar van J.A. Motyer, *Prophecy of Isaiah*, London 1993, die bij Jes. 65:1 opmerkt: “a reference here to the Gentiles fits the pattern of the whole”, met verwijzing naar het vervolg van de tekst waarin het ook over heidenen gaat (523, gecit. 228). Shum voegt er voorzichtig aan toe: “This is not to suggest that Paul would have read Isa 65:1 in the way Motyer does, but rather that the apostle might have read the present passage against its larger literary context, at least in light of what immediately follows (esp. vv.17,25) and Isa. 66 (esp. 66:18-23)”, *ibid.*, 229.

¹⁹⁵ “In my study I have adopted the notion of ‘contextual circles’ and have tried to understand the (esp. explicit) use of scripture in the selected literature from different contextual levels”, *ibid.*, 274.

¹⁹⁶ “The determining factor is how much the old and new contexts of the words quoted overlap or parallel each other”, *ibid.*, 274.

¹⁹⁷ London 2004.

Paulus is er een voortdurende wisselwerking te zien tussen de boodschap aangaande Christus die hij over wil brengen en zijn lezen van de Schriften. Watson noemt Paulus' theologiseren daarom tot in zijn wortels intertextueel.¹⁹⁸

In zijn manier van denken is Paulus niet alleen in gesprek met de Schriften, maar ook met zijn tijdgenoten, die op hetzelfde intertextuele veld opereren. Door een citaat aan te halen in zijn argumentatie, roept hij een wereld op die zowel bij de lezers van zijn brief als bij zijn tegenstanders bekend geweest is, aldus Watson.¹⁹⁹ Op dit punt verschilt Paulus niet van zijn niet-christelijke Joodse tijdgenoten. Het grote verschil is te vinden in de belijdenis van Christus. Die maakt dat hij de Schriften beslissend anders leest dan zijn Joodse tegenstanders.

Deze hermeneutische sleutel impliceert volgens Watson echter niet, dat Paulus de Schriften uitsluitend leest als een bevestiging die niets toevoegt aan zijn boodschap.²⁰⁰ Integendeel, het is voor Paulus van essentieel belang, dat de Schriften op de hun eigen manier naar Christus wijzen. "The Christ who shed light on scripture is also and above all the Christ on whom scripture simultaneously sheds its own light."²⁰¹

Volgens Watson is Paulus zich bij alle citaten bewust van de bredere context van de woorden die hij aanhaalt. Hij wijst daarbij niet in de eerste plaats op de directe literaire context van de citaten, maar op het grotere canonieke kader. Hij analyseert de citaten uit de Pentateuch en komt tot de conclusie dat bij al deze citaten het overkoepelende "template" van de Schrift een grote rol speelt.²⁰² Bij de citaten uit Genesis ligt het accent op Gods wereldwijde belofte. Bij de citaten uit Exodus gaat het telkens over het conditionele aanbod van leven, verbonden met de gebeurtenissen bij de berg Sinaï.²⁰³ De citaten uit Leviticus maken het leven afhankelijk van gehoorzaamheid aan de wet, terwijl de citaten uit Numeri aangeven dat de voorwaardelijke belofte tot leven wordt ingehaald door de werkelijkheid van de dood. De citaten uit Deuteronomium wijzen vanuit hun canonieke context op de mogelijkheid van terugkeer en een nieuwe manier om het heil te leren kennen en ontvangen.

Watson geeft hiermee een eigen invalshoek voor het lezen van de citaten uit Leviticus 18 en Deuteronomium 30, die Paulus in Romeinen 10 direct naast elkaar zet. De tekst uit Leviticus 18:5 maakt Gods belofte van leven afhankelijk van de

¹⁹⁸ "Pauline theology is thus intertextual theology: explicit scriptural citations are simply the visible manifestations of an intertextuality that is ubiquitous and fundamental to Pauline discourse", *ibid.*, 17.

¹⁹⁹ "Through their common concern with the interpretation of scripture, Pauline and non-Pauline writings constitute a single intertextual field", *ibid.*, 514.

²⁰⁰ Watson stelt de vraag scherp: "Is what Paul 'hears' in the text no more than an echo of what he already knows, independently of scripture?", *ibid.*, 16.

²⁰¹ Zelfs: "Without scripture, there is no gospel, apart from the scriptural matrix, there is no Christ", *ibid.*, 17. Zo is er een voortdurende wisselwerking tussen Paulus' belijdenis en zijn Schriftlezen. In die zin wil Watson zijn methode er een noemen waar de reader-response relatie centraal staat, vgl. *Preface* x en 22.

²⁰² *Ibid.*, 23.

²⁰³ Daarmee wordt aangegeven dat dit aanbod nog niet tot het echte leven kan leiden. "Originating in the divine glory and inscribed by the divine hand, the stone tablets bring death rather than life to those for whom they were intended. The self-veiling of the text makes it impossible to be sure that its glory is enduring. At moments such as these, the Book of Exodus appears to subvert its own proclamation of the divine commandment, and to create space for a 'new covenant, not of the letter but of the Spirit', *ibid.*, 313.

gehoorzaamheid aan de wet, zoals zijn tijdgenoten dat ook doen.²⁰⁴ Maar Paulus leest dit citaat toch anders dan zijn tijdgenoten, omdat hij gelooft dat God zichzelf in Christus zodanig heeft geopenbaard, dat het heil niet langer afhankelijk is van menselijk handelen, maar uitsluitend van Gods ingrijpen.²⁰⁵

Paulus kan hier aansluiten bij het bredere canonieke kader waarin het citaat uit Leviticus staat. Op Leviticus volgt Numeri, waaruit blijkt dat de gehoorzaamheid niet tot het echte leven heeft gebracht, en daarop volgt Deuteronomium, waaruit Paulus vervolgens ook citeert. De woorden die hij aanhaalt bieden vanwege het bredere kader waarin zij staan, hoop op een werkelijke verandering door Gods ingrijpen.²⁰⁶

Watson constateert dat Paulus hier geen tegenstellingen creëert die er niet waren, integendeel: “Paul believes that he hears a plurality of voices within the Torah itself”.²⁰⁷ Daarom kan hij beide leeswijzen ook naast elkaar citeren.²⁰⁸ Paulus kan met zijn Joodse tegenstanders spreken over de betekenis van de teksten “within a single intertextual field”.²⁰⁹

Watson gaat uit van een nieuwe invulling van het begrip intertextualiteit, dat hij verbindt met een visie op de canon als een omvattend narratief raamwerk. Hij verzet zich terecht tegen een visie op de wet, waarbij Paulus’ spreken over wet en evangelie geheel op één lijn komen te staan. Daarmee doet hij recht aan de tegenstellingen die Paulus zelf aanwijst in Romeinen 10. Toch zoekt hij de citaten die met elkaar in spanning staan, nauw aan elkaar te verbinden. Hij meent dat Paulus daarbij teruggrijpt op een spanning die ook in de Thora zelf te vinden is.

Deze spanning hangt volgens Watson nauw samen met de manier waarop Gods handelen en het handelen van de mens met elkaar verbonden kunnen worden. Hiermee brengt deze canonieke intertextuele benadering terug tot de vragen die in het vorige deel van de inleiding aan de orde waren rondom de eenheid van de boodschap van Romeinen 9-11.

De benadering van Watson verdient aandacht, maar zal ook getoetst moeten worden. De vraag blijft op welke manier aannemelijk gemaakt kan worden, dat Paulus de overkoepelende canonieke thema’s ook zag en wilde aanduiden in zijn citaten. De uitleg van de citaten zal moeten aantonen dat er inderdaad een

²⁰⁴ Dit kwam reeds per sprake in par. II,3 van deze inleiding. Watson stelt dit scherp tegenover de uitleg van de exegeten van het *New Perspective*, die dit ontkennen, vgl., *ibid.*, 322.

²⁰⁵ “It can be simply stated, that Paul’s controversy with ‘Judaism’ (Christian or otherwise) is in fact a conflict about the interpretation of the Torah; that the disputing parties agree that the Torah, correctly understood, is soteriologically normative; and that the question at issue is whether interpretative priority is to be given to a particular mode of divine agency (the making of an unconditional promise) or of human agency (the observance of the commandments)”, *ibid.*, 528.

²⁰⁶ M.n. de context van het lied van Mozes maakt duidelijk: “If there is still ground for hope, this must lie exclusively in God, and not in the human capacity for the good to which Moses earlier appealed (30.11-20)”, *ibid.*, 441.

²⁰⁷ *Ibid.*, 520. Dat impliceert dus: “contradictions in Paul’s view of the law derive from contradictions in the law itself, as Paul reads it”, *ibid.*, 520.

²⁰⁸ “The radical difference between the two readings is, however, constructed *within* the Pauline reading”, *ibid.*, 528. Watson wil hiermee aantonen dat christendom en Jodendom niet onvermijdelijk uit elkaar moesten gaan door de interpretatie van Paulus. “There is, then, no absolute breach between the Pauline and the non-Pauline readings, occasioned by Paul’s christological convictions”, *ibid.*, 530.

²⁰⁹ *Ibid.*, 530.

exegetische traditie was, waarin de aangehaalde teksten op deze manier gelezen werden. Verder zal de tekst van Paulus zelf aanknopingspunten dienen te geven dat hij met zijn citaten meer bedoelt te zeggen dan alleen de woorden die hij aanhaalt.

Watsons benadering vanuit het grote kader van de Pentateuch geeft een nieuwe impuls om een aantal citaten uit de argumentatielijn van Paulus op de voet te volgen en te bevragen op de intenties die de apostel met deze aanhalingen had.

In 2005 verscheen opnieuw een studie die de intertextuele benadering verder wil brengen. B.J. Abasciano noemt zijn uitleg nadrukkelijk een “intertextual exegesis” en verwijst daarvoor naar Hays.²¹⁰ Aan het begin van zijn werk verantwoordt hij zich voor zijn methode en betreft hierbij inzichten vanuit de taalwetenschap. Daaruit blijkt het belang van een citaat. Een citaat verwijst niet alleen, maar kan een veel bredere context oproepen en representeren.²¹¹

Abasciano wil de door Hays en zijn leerlingen ontwikkelde methode toepassen door een aaneengesloten gedeelte uit de brieven van Paulus te onderzoeken met het oog op de functie van de citaten daarin. Methodisch onderneemt hij daartoe vier stappen. Hij onderzoekt de oudtestamentische context. Hij maakt een tekstvergelijking met de verschillende *versiones* om te zien welke *Vorlage* Paulus gekend kan hebben. Hij onderzoekt vervolgens de uitlegtradities van het gedeelte waar Paulus naar verwijst. En tenslotte analyseert hij de nieuwtestamentische context: de retorische, semantische en theologische betekenis van het citaat in het kader van Paulus’ gedachtegang.

Abasciano past deze methode toe op het begin van Romeinen 9 en ontdekt dat Paulus verwijst naar de geschiedenis Exodus 32-34. Ofschoon er geen woordverbindingen zijn met dit gedeelte, roept Paulus’ wens om verbannen te worden van Christus als hij daarmee zijn volk kan redden (Rom. 9:3) deze oudtestamentische context op. Na een onderzoek naar de uitlegtraditie van Exodus 32-34 concludeert Abasciano: “the similarity in theme and subject matter between the old and new contexts is striking.”²¹² Hij stelt zelfs dat Exodus 32-34 de hele boodschap van Romeinen 9-11 reeds *in nuce* bevat.²¹³

Een vergelijkbare conclusie trekt Abasciano ten aanzien van Romeinen 9:6-9. Daar verwijst Paulus expliciet met twee citaten naar de oudtestamentische context van Genesis 18-22, waarvan Abasciano de receptiegeschiedenis onderzoekt. Hierin blijken de belangrijkste thema’s die Paulus aan de orde wil stellen in zijn brief al

²¹⁰ *Paul’s Use of the Old Testament in Romans 9.1-9. An Intertextual and Theological Exegesis*, JSNTSup 301, London/New York, 2005. “Hays has called for ‘studies that will attend not just to exegetical techniques and backgrounds, but also to meaning-effects produced by Paul’s allusions and intertextual juxtapositions’ (in R.B. Hays, ‘Crucified with Christ’ in D.J. Lull, ed., *SBLSP 1988*, 335, n. 53). It is just such a study that I am proposing for Romans 9.1-9”, *ibid.*, 2.

²¹¹ Met verwijzing naar U.J. Hebel, *Intertextuality, Allusion and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies*, London/New York, 1989.

²¹² *Ibid.*, 143.

²¹³ “Paul has taken upon himself the meditorial, intercessory, and prophetic aura of Moses in a typologically conditioned response ...”, *ibid.*, 143.

naar voren te komen.²¹⁴ Romeinen 9-11 kan opgevat worden als een midrasj op Genesis 21:12, “pregnant as it is with intertextual significance”.²¹⁵

Abasciano vult de intertextualiteit geheel conceptueel. Voor zover de uitlegtraditie van een citaat een zinvolle eenheid kan vormen met de bedoeling van Paulus, voegt deze inhoudelijk betekenis aan zijn woorden toe. Daarmee doet hij recht aan de oorspronkelijke intenties van het woord dat hij aanhaalt.²¹⁶ Om deze overeenkomst te zien tussen Paulus’ interpretatie van een tekst en zijn gebruik ervan, is het soms noodzakelijk de bredere context van een citaat erbij te betrekken. Tegelijk dient men zich bewust te zijn, dat Paulus de oorspronkelijke bedoeling van een citaat ingrijpend kan veranderen, als hij dit toepast op zijn eigen situatie.²¹⁷

Om het verschil tussen deze twee aspecten van zijn schriftgebruik te begrijpen is het nodig de hermeneutische vooronderstellingen te kennen die Paulus hierbij hanteert. Wezenlijk is voor hem het uitgangspunt dat de kerk van Christus het ware Israël is, dat de erfgenaam geworden is van alle beloften van God, aldus Abasciano.²¹⁸ Dat uitgangspunt is naar zijn inzicht beslissend voor de manier waarop Paulus de citaten leest en toepast.

Het verlangen van Abasciano om de betekenis van de citaten te beschouwen als “pointers to their original contexts” en vervolgens een aaneengesloten gedeelte uit de argumentatie van Paulus vanuit dit uitgangspunt te analyseren, is bijzonder te waarderen en levert nieuwe inzichten op.²¹⁹

Opnieuw blijkt echter het risico van willekeur, dat aan deze methode verbonden is. De hermeneutische vooronderstelling die Abasciano bij Paulus meent waar te nemen, kan zeker niet aan de context van de genoemde citaten ontleend worden en kan ook geen recht doen aan het geheel van Paulus’ argumentatie in Romeinen 9-11, waarin hij onderstreept dat de kerk *niet* op de plaats van Israël gekomen is.

Het gevaar van een cirkelredenering is groot, als men een bepaalde boodschap zoekt te herkennen in de context van de woorden die Paulus aanhaalt. Opnieuw dringt zich de vraag op naar een literair en objectief vaststelbaar criterium voor het bepalen wat precies onder een echo, een toespeling, een citaat en een intertextueel verband verstaan moet worden. In de volgende paragraaf zal de discussie hierover worden weergegeven.

²¹⁴ “Faced with a ... charge against God’s faithfulness to his word to Israel if Paul’s gospel of covenant fulfilment for all who believe in Christ regardless ethnicity be true, Paul finds an OT context which argues explicitly though narratively for the faithfulness of God’s covenant word over against a challenge of his faithfulness with a view toward inclusion of all the nations in the covenant blessing of Abraham. ... Paul has used the OT context as a virtual literary prototype upon which to build and pattern his argument”, *ibid.*, 214.

²¹⁵ *Ibid.*, 215.

²¹⁶ “Paul does use the OT passages he alludes to in Rom 9.1-9 in accordance with their original intentions and ... he appears to have reflected carefully and thoughtfully on these OT texts in their contexts”, *ibid.*, 231 e.v..

²¹⁷ “In his application of Scripture to the present, Paul (usually) obviously and necessarily advances a meaning that differs from the exact original intention of his intertext”, *ibid.*, 232.

²¹⁸ Abasciano vindt in Rom. 9-11 “a unified argument ... with a programmatic assertion essentially redefining Israel as the Church”, *ibid.*, 224.

²¹⁹ “Indeed, I would suggest that assuming Paul’s allusions to be pointers to their original contexts will help give interpreters eyes to see what Paul saw and make for a more emphatic, and therefore accurate, reading of his epistles”, *ibid.*, 234.

Abasciano roept aan het eind van zijn onderzoek vakgenoten op om substantiële aandacht te geven aan het aspect intertextualiteit bij het uitleggen van een tekst uit het Nieuwe Testament. Met name voor Romeinen 9-11 is het noodzakelijk dat er een vervolgstudie komt, die een aaneengesloten gedeelte hieruit op deze manier zal benaderen. Een dergelijk onderzoek zal het contextuele karakter van Paulus schriftgebruik kunnen bevestigen, stelt hij.

Evaluatie

De door Hays ingezette intertextuele benadering heeft de nieuwtestamentische wetenschap een impuls gegeven om de context van de citaten die Paulus aanhaalt nadrukkelijk bij de uitleg te betrekken. Deze benadering heeft ook tegenspraak opgeroepen. De werken van Stanley zijn in dat verband al genoemd, er zijn ook andere tegenstemmen.²²⁰ Soms hebben deze te maken met een geringschatting van de betekenis van het Oude Testament. De gereleveerde studies hebben wel aangetoond, dat het Oude Testament voor Paulus van wezenlijke betekenis is en dat hij de erkenning van het gezag daarvan ook bij zijn lezers als een gegeven aanwezig acht.

De vraag kan wel gesteld worden, hoe gedetailleerd de kennis van de tekst van het Oude Testament bekend geweest is bij de eerste lezers van Paulus' brieven. Deze vraag dringt zich op, als uitleggers steeds meer verbanden vinden, die als echo betrokken worden bij de exegese van een citaat. Verschillende malen is gewezen op het gevaar van willekeur, wanneer een exegeet met behulp van een citaat een geheel complex aan ideeën zijn uitleg binnendraagt. Uiteraard is er bij de exegeten die naar intertextuele verbanden zoeken het besef, dat er een objectief criterium nodig is. Tegelijk is daar ook huiver voor. Het gaat immers om het aanwijzen van verbanden die niet expliciet verwoord worden en daarmee bewust een appèl doen op invoelingsvermogen, waarvoor een zekere gevoeligheid ontwikkeld moet worden. Bovendien is er verschil van inzicht, of men bij het vinden van intertextuele verbanden dient uit te gaan van de intentie van de apostel, of juist niet. Zelfs waar exegeten nadrukkelijk aandacht geven aan de gewenste methodische objectiviteit, kan het resultaat van hun onderzoek daarmee op gespannen voet lijken te staan.

De weg die ik in mijn onderzoek insla, volgt een aantal richtingwijzers die vanuit de intertextuele benadering zijn aangegeven. Het is zinvol gebleken om intertextuele verbanden te betrekken bij de uitleg van de woorden die Paulus aanhaalt uit het Oude Testament. Tegelijk heeft de bespreking van de verschillende studies duidelijk gemaakt, dat het gevaar van willekeur bij het aanwijzen van intertextuele verbanden niet denkbeeldig is. Het is methodisch van belang deze verbanden op literaire gronden aan te tonen. Om van een intertextueel verband te spreken moet er een

²²⁰ Zie diverse voor- en tegenstemmen in G.K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1994. Hierin is een veel geciteerd art. van B. Lindars opgenomen, "The Place of the OT in the Formation of NT Theology: Prolegomena", 137-145 (herdr. uit *NTS* 23 (1976), 59-66). Hij stelt op p. 145: "The place of the OT in the formation of NT theology is that of a servant, ready to run to the aid of the gospel whenever it is required, bolstering up arguments, as filling out meaning through evocative allusions, but never acting as the master or leading the way, nor even guiding the process of thought behind the scenes. God's new word, the 'yes,' the 'now,' of the gospel is Jesus, who denotes the scriptures from master to servant, as much as he changes the basis of religion from law to grace."

objectief verband kunnen worden aangewezen vanuit het woordgebruik van de apostel, dan wel vanuit woordverbindingen tussen de citaten. Voor zover die weg bewandeld is in de studies die hier beschreven zijn, is er alle reden om hier goede resultaten van te verwachten.

Tot nog toe is er nauwelijks studie gemaakt van een aaneengesloten deel uit Romeinen 9-11, die deze methode volgt. Alleen de dissertatie van Abasciano heeft een gedeelte onderzocht, waarin twee expliciete citaten te vinden zijn. Hij heeft nadrukkelijk gevraagd om een vervolgstudie, om de verbanden tussen de citaten in de argumentatielijn van Paulus beter voor ogen te krijgen.

Indeed, it remains for a study of the sort we have conducted to be done in the rest of Romans 9, and then beyond that, for Romans 9-11 as a whole and the Pauline corpus. While a number of studies have been done on this or that theme in relation to Old Testament background or on a certain OT book in Paul's argument in Romans 9-11, there have been relatively few, if any, to move simply and straightforwardly through the text in an intertextual exegesis which is governed by attention to Paul's use of Scripture as well as an appreciation of the history of its interpretation in Judaism and Christianity prior to and roughly contemporaneous with Paul.²²¹

Dit desideratum wil ik in mijn studie oppakken, door een gedeelte uit te leggen waarin zich een groot aantal citaten naast elkaar bevinden. Daarbij is de vraag naar hun onderlinge verband van essentieel belang voor een goede exegese.

5. Terminologie

Na het overzicht van het nieuwere onderzoek van Paulus' schriftgebruik, dat richtingwijzers heeft opgeleverd voor de benadering waarvoor ik in deze studie kies, volgt nu een korte paragraaf waarin enkele terminologische discussies gereleveerd worden. Daarin zal ik het gebruik van een aantal termen die voor dit onderzoek van essentieel belang zijn, verhelderen en verantwoorden. Aansluitend volgt nog een paragraaf waarin een ander aspect van mijn benadering verantwoord wordt, te weten het gebruik van de Septuaginta als basis voor dit onderzoek.

Intertextualiteit

Uit de weergave van de onderzoeksresultaten uit de laatste drie decennia blijkt dat de term *intertextualiteit* een brede ingang heeft gevonden. Toch stelt het gebruik van dit begrip ook voor eigen vragen. S. Moyise constateert in een artikel uit 2000 dat sinds de verschijning van het werk van R.B. Hays de term intertextualiteit een eigen stempel heeft gedrukt op een deel van de nieuwtestamentische wetenschap.²²² De aanvaarding ervan is zo algemeen, dat zeer diverse exegetische methoden inmiddels als "intertextueel" kunnen worden aangeduid. In een *Introduction to Intertextuality* kan het woord betrokken worden op de traditionele bronnenhypothese, op Joodse midrasj, op typologie en op elke binnenbijbelse verwijzing naar een ander

²²¹ *Paul's Use of the Old Testament*, 234,235.

²²² "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament" in S. Moyise, ed., *The Old Testament in the New Testament*. Fs J.L. North, JSNTSup 189, Sheffield, 2000, 14-41.

bijbelgedeelte.²²³ Moyise wijst hierbij op een gevaar. “The frequent use of the term is threatening to blunt scholarly enterprise by lumping together a whole variety of approaches and calling them intertextuality.”²²⁴ Om die reden heeft S.E. Porter er zelfs voor gepleit de term geheel weg te laten uit het wetenschappelijk debat. Er wordt meer verwarring mee aangericht, dan dat intertextualiteit helpt om scherper voor ogen te krijgen wat er gebeurt als Paulus een citaat aanhaalt, stelt hij.²²⁵

Ook uit een heel andere hoek klinkt het advies de term intertextualiteit niet langer te gebruiken in de historisch-kritische exegese van het Nieuwe Testament. Th.R. Hatina waarschuwt tegen een argeloze overname van het begrip intertextualiteit zonder te beseffen welke ideologische connotatie deze term heeft.²²⁶ Bij de bespreking van Hays is de naam van J. Kristeva reeds genoemd. Niet besproken werd de betekenis die zij aan de term gaf binnen haar poststructuralistische filosofie. Daar vraagt Hatina, met anderen overigens, aandacht voor.²²⁷ Binnen het poststructuralisme, waar intertextualiteit als term zijn oorsprong vindt, wordt een tekst beschouwd als een productief proces, waarin de woorden die gelezen worden de lezer beïnvloeden en de lezer aan de woorden betekenis geeft. Tekst bestaat alleen in deze wisselwerking en kan niet benaderd worden als een objectieve gegevenheid.²²⁸ Principieel is dit een proces met een open einde, omdat telkens nieuwe lezers aan dit proces deelnemen.

Hatina verbaast zich er over dat tal van nieuwtestamentici spreken over intertextualiteit, terwijl men iets heel anders bedoelt, dan dit – principieel synchrone – proces aan te geven. Wanneer men wil uitgaan van een tekst als een historisch objectief vaststelbaar gegeven en de manier waarop zo’n tekst een doorwerking heeft in andere teksten, kan men daarom beter spreken van (diachrone) “invloed” van die tekst. Dat zou terminologische verwarring kunnen voorkomen, aldus Hatina.²²⁹

Ondanks deze waarschuwingen blijft de term intertextualiteit voor velen aantrekkelijk, omdat het een evocatieve term is, die direct voor ogen stelt wat de exegeet wil: een vergelijking maken tussen twee teksten, waarbij er sprake is van een zekere wisselwerking. Wanneer Paulus een citaat uit het Oude Testament aanhaalt, gebruikt hij de woorden voor zijn eigen argumentatie, waardoor de woorden een andere betekenis kunnen krijgen. Tegelijk wordt zijn argumentatie mede gevormd door de woorden die hij aanhaalt, vanwege de bijzondere positie van

²²³ G. Buchanan, *Introduction to Intertextuality*, New York 1994, gecit. door Moyise, *ibid.*, 14.

²²⁴ *Ibid.*, 16.

²²⁵ Zie S.E. Porter, “The Use of the Old Testament in the New Testament. A Brief Comment on Method and Terminology” in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNTSup 148, Sheffield 1997, 79-96.

²²⁶ “Intertextuality and Historical Criticism in NT studies. Is there a relationship?”, *BibInt* 7 (1999), 28-43.

²²⁷ Hatina noemt ook G.S. Phillips, “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, *Semeia* 69/70 (1995), 7-18.

²²⁸ “A productive and subversive process”, Th.R. Hatina, “Intertextuality”, 33.

²²⁹ “It is clear that the term ‘intertextuality’ cannot simply be bandied about as a synonym for allusion without regard for its origin, its integrated theory of text, and its relationship of influence”, *ibid.*, 42.

de teksten die van wezenlijk belang zijn voor zijn hele denken. Er is dus sprake van een dynamische relatie tussen de tekst van Paulus en de tekst die hij citeert.²³⁰

Moyise maakt duidelijk dat het bij een intertextuele relatie gaat om méér dan één punt van vergelijking tussen het citaat en de ontvangende tekst. De exegese brengt een “interaction of textual surfaces” aan het licht die elkaar op meerdere punten raken.²³¹ Daarom concludeert hij: “It is probably best to seek the ‘meaning’ or ‘significance’ of a quotation in the interaction between the connotations it (may) bring with it *and* its role or function in the new work.”²³²

Evaluatie

De term intertextualiteit brengt de suggestie van deze wederzijdse relatie mee, hetgeen de term goed bruikbaar maakt. Omdat ik deze dynamische relatie op het spoor gekomen ben bij de exegese van de citaten in Romeinen 10, wil ook ik deze term gebruiken. Met Hays en anderen wil ik daarbij uitgaan van een relatie tussen teksten die objectief gegeven zijn. Mijn exegetisch onderzoek beweegt zich dus op het vlak van de historisch-kritische wetenschap. Het gebruik van de term wordt daarmee weggehaald uit het poststructuralistische kader waarin het begrip intertextualiteit werd geïntroduceerd.

Anders dan Hays hecht ik er bovendien aan om de intentie van Paulus als auteur van de verwijzingen in het onderzoek te betrekken. Wanneer de exegese zich niet kan richten op dit intentionele aspect, is het gevaar van willekeur in het vaststellen van intertextuele verbanden ten principale niet te voorkomen.

Intertextuele verbanden: citaten, toespelingen, echo's

Een volgende terminologische onduidelijkheid kan zich voordoen bij de definitie van de verschillende begrippen die gebruikt worden voor het aanwijzen van een intertextueel verband. De belangrijkste begrippen zijn: citaat, toespeling of allusie en echo.

Ten aanzien van een *citaat* is er geen onduidelijkheid dat het daarbij moet gaan om de reproductie van een genoegzaam aantal woorden waaruit kan blijken, dat de auteur een andere tekst letterlijk wil weergeven.²³³ Sommige citaten worden door

²³⁰ In de bundel *Die Bibel als Text, Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik* onder red. van O. Wischmeyer en S. Scholz (Tübingen/Basel, 2008), vrucht van een symposium over dit thema, krijgen de hermeneutische implicaties van dit proces veel aandacht. Aan de hand van de Johanneïsche literatuur verwoordt J. Zumstein dit proces kernachtig: “Der Hypotext wird nicht nur als Legitimierung geltend gemacht, sondern er weist eine Produktivität auf, der den ganzen Hypertext prägt”, “Intratextualität und Intertextualität in der johanneischen Literatur” in *ibid.*, 231.

²³¹ “This offers a different orientation for the study of the OT in the New. It is not about using the various sources and influences to complete a two-dimensional puzzle, as if that static entity represented the author’s use of the OT. Rather, it seeks to describe the complex interactions set in motion when the ‘textual matrix’ is disturbed by a new text”. Hij verwijst vervolgens naar Julia Kristeva die deze interactie tussen teksten typeert als “an intersection of textual surfaces rather than a point” (gecit. uit *The Kristeva Reader* onder red. van T. Moi, Oxford 1986, 36), *The Old Testament in the New. An Introduction*, London/New York, 2001, 136.

²³² “Thus, in reality, disputes are not so much about whether we should adopt diachronic or synchronic analysis but, in cases of dissonance, which should be granted priority”, “Quotations” in S.E. Porter, C.D. Stanley, eds., *As it is Written. Studying Paul’s Use of Scripture*, SBL 50, Leiden/Boston 2008, 28.

²³³ Het aspect van intentionaliteit van de kant van de auteur wordt algemeen gezien, b.v. S. Moyise, “Quotations”, 15.

middel van een citaatformule ingeleid, andere niet. In beide gevallen kan zo'n letterlijke aanhaling getypeerd worden als een citaat.²³⁴

Over het verschil tussen een toespeling (of allusie) en een echo wordt genuanceerd gedacht. S.E. Porter definieert een *allusie* als "the indirect invoking of a person, place or literary work", waardoor deze binnen het huidige materiaal gebracht wordt.²³⁵ Een dergelijk oproepen van een tekst uit een ander verband veronderstelt een bewuste intentie van de auteur, met de bedoeling dat dit door de lezers gezien wordt, aldus Porter.²³⁶ Ook S. Moyise gaat bij een toespeling uit van een bewuste intentie van de auteur, "picking up on a few key words and usually woven into the new composition".²³⁷

Een *echo*, het woord dat door Hays is ingevoerd om een niet-intentionele overeenkomst aan te duiden, wordt door Porter gedefinieerd als "the invocation by means of thematically related language of some general notion or concept".²³⁸ Dit impliceert een zekere mate van intentionaliteit door de auteur. Moyise wil over een echo spreken wanneer "the allusion is so slight that conscious intention is unlikely".²³⁹ Ook B.J. Abasciano noemt een "echo" in navolging van Hays een "allusion without reference to conscious intention".²⁴⁰ Hier tegenover geeft T.W. Berkley aan, dat de exegese op deze wijze geen historisch criterium kan hebben om een echo aan te wijzen, waardoor de vraag open blijft of de veronderstelde intertextuele echo's wel een reële rol kunnen spelen bij de uitleg van Paulus' argumentatie. Liever dan een echo noemt hij zo'n zwakke intertextuele verwijzing "referentie", waarmee hij enerzijds de intentie van de auteur in het zoeken naar een referentie blijft betrekken in zijn onderzoek en anderzijds ruimte geeft aan het benoemen van een vorm van verwijzing, die qua omvang te beperkt is om van een allusie te spreken.²⁴¹

In het algemeen wordt een toespeling gedefinieerd in zijn verhouding tot een citaat, en een echo of referentie wederom in zijn verhouding tot een toespeling. Eenvoudig geformuleerd: wanneer een citaat te weinig volume heeft om van een citaat te spreken, is het een toespeling en wanneer een toespeling te weinig volume heeft om als bewuste toespeling te kunnen gelden, heet deze een echo, waarbij de vraag open is of deze bewust bedoeld is, dan wel onbewust een rol speelt voor de auteur. Bij het vaststellen van de grenzen tussen de begrippen blijft de subjectieve inschatting van de exegeet een grote rol spelen.

²³⁴ Ook hierover bestaat consensus, hoewel de aanduidingen verschillend zijn. S. Moyise onderscheidt tussen een expliciet of impliciet citaat, *ibid.*, S. E. Porter tussen een formeel en direct citaat, waarnaast hij ook de "paraphrase" noemt als optie, als een citaat verder afwijkt van zijn origineel, "Allusions and Echoes" in *id.*, ed., *As it is Written*, 29-40.

²³⁵ *Ibid.*, 33.

²³⁶ Bij dergelijke toespelingen bedoelen auteurs "more than they are fully attending to in any particular utterance", *ibid.*, 34, met verwijzing naar J.K. Brown, *Scripture as Communication. Introducing Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids 2007, 108.

²³⁷ *The Old Testament in the New*, 6.

²³⁸ *Ibid.*, 39.

²³⁹ *Ibid.*, 6.

²⁴⁰ *Paul's Use of the Old Testament*, 17.

²⁴¹ *Broken Covenant*, 60-66.

Afweging en evaluatie

Bij deze discussie dient nog een ander aspect betrokken te worden, dat meestal niet genoemd wordt, maar het geheel wel complexer maakt. Als Paulus citeert, hoeft het niet zo te zijn, dat hij de teksten waar hij naar verwijst als schriftelijke bron voor zich heeft gehad.²⁴² Hij kan de tekst gememoriseerd hebben. Deze wijze van citeren was niet ongebruikelijk, maar kan wel kleine veranderingen in de tekst teweeg gebracht hebben, zonder dat er sprake is van een intentionele aanpassing. Deze mogelijkheid maakt het extra moeilijk om op literaire gronden een scherp onderscheid te maken tussen een letterlijk citaat, of iets wat daarvan is afgeleid.

Het is daarom het overwegen waard om bij het zoeken naar de juiste definities aan de andere kant te beginnen. In plaats van te beginnen bij de intentie van de auteur of zijn tekst, is het voor de precisering van de terminologie wellicht beter om uit te gaan de activiteit van de huidige onderzoeker. Wanneer wij van een literair aanwijsbare tekstovereenkomst spreken, bedoelen wij een overeenkomst die door de hedendaagse exegeet als literaire overeenkomst kan worden aangewezen tussen de tekst van Paulus en de tekst van een passage uit het Oude Testament. Literair heeft dan betrekking op de manier waarop een relatie kan worden aangewezen.

Vervolgens zal de tekst van Paulus aanwijzingen moeten bevatten, dat de door ons gesignaleerde overeenkomst ook door hem als zodanig bedoeld is. Zo'n aanwijzing dient opnieuw langs literaire weg te worden aangetoond. Kan de tekst van Paulus beter begrepen worden, wanneer er gerekend wordt met de tekst waarnaar – op grond van een of meer literaire overeenkomsten – verwezen wordt? Kan op objectieve gronden aannemelijk worden gemaakt, dat Paulus rekening hield met de context van deze aanhaling? Geldt datzelfde ten aanzien van de ons bekende receptie van de betreffende tekst in contemporaine bronnen? Wanneer dat kan worden aangetoond is er sprake van een intertextueel veld, waarin de door Paulus aangevoerde citaten en toespelingen en hun context een rol kunnen spelen voor de uitleg van Paulus' eigen argumentatie.

Wanneer deze weg gevolgd wordt, is het minder noodzakelijk een precies onderscheid te maken tussen een citaat en een toespeling, omdat met elk citaat er ook diverse toespelingen vanuit de context van de citaten kunnen meekomen. De gang van de exegese zal moeten aangeven of dit een vruchtbare benadering is.

In de uitleg zal niet gesproken worden over een echo, vanwege de vaagheid van die term. We gaan uit van citaten die zoveel volume hebben, dat zij algemeen als citaat worden herkend. Bij de uitleg zal telkens de vraag gesteld worden, in hoeverre deze citaten verwijzingen bevatten naar de hun omringende literaire context, dan wel naar de uitlegtraditie die van deze teksten bekend is, en of dit langs literaire weg kan worden vastgesteld. Dit proces wordt aangeduid als intertextuele analyse.

6. Gebruik Septuaginta

Voor het onderzoek naar Paulus' schriftgebruik zal de Septuaginta als uitgangspunt dienen. Deze benadering vraagt enige toelichting. De tekstgestalte van de Septuaginta kent immers een uitermate complexe ontstaansgeschiedenis. Vanaf de

²⁴² Vgl. J.R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 22.

derde eeuw voor Christus heeft de tekst een ontwikkeling doorgemaakt, die per boek bovendien verschillend is.

Vanaf de tweede en eerste eeuw zijn er redactieprocessen geweest, waarin pogingen zijn waar te nemen om de Griekse tekst te reviseren aan de hand van de autoritatief geworden – dan wel autoritatief wordende – Hebreeuwse tekst. Een belangrijke revisie, die plaatsvond in Antiochië, is toegeschreven aan Lucianus, waaraan deze recensie zijn naam dankt. De vondst van een Griekse versie van de twaalf kleine profeten in Nahal Hever heeft hetzelfde proces aangetoond voor de periode tussen 50 voor en 50 na Christus rondom de Dode Zee.²⁴³

Er zijn dus verschillende voorchristelijke revisies van de Septuaginta geweest, waaruit Paulus geciteerd kan hebben. In elk geval bestaat er niet één handschrift, dat geheel overeenkomt met de tekstgestalte van alle aanhalingen van Paulus. Daaruit is te concluderen, dat de *Vorlage* waaruit de apostel citeert bij ons niet meer bekend is. Soms is de tekst verder van het Hebreeuws verwijderd, soms lijkt deze aan een Hebreeuwse tekst te zijn aangepast.

R.L. Troxel heeft voor het boek *Jesaja* onderzoek gedaan naar de verschillen tussen de vertaling van de Septuaginta en de Masoretische tekst. Hij concludeert dat de Septuaginta niet een vaste literaire of theologische methode volgt om het Hebreeuws te interpreteren dan wel toe te passen.²⁴⁴ De vertaler maakte gebruik van verschillende methoden en middelen, om de tekst zo dicht mogelijk bij zijn Griekssprekende lezers te brengen. Soms blijken verschillen gebaseerd te zijn op een andere Hebreeuwse *Vorlage*, soms op de interpretatie van de vertaler.²⁴⁵ Dat impliceert dat ook ons geen vaste methode ter beschikking staat om systematisch te achterhalen wat behoort heeft bij de Hebreeuwse *Vorlage* van de vertaling, dan wel wat het gevolg is van een aanpassing van de tekst.

In dit verband moet er bovendien rekening mee gehouden worden, dat ook de Hebreeuwse tekst nog in beweging kon zijn; de bij Qumran gevonden handschriften van het Oude Testament wijzen dat inderdaad uit. W. Kraus en M. Karrer waarschuwen daarom: “Von Fall zu Fall ist zu entscheiden, ob die Septuaginta eine Vorform des heutigen hebräischen Textes (den sogenannten protomasoretischen Text) oder eine davon verschiedene hebräische Textfassung übersetzt”.²⁴⁶ Wellicht

²⁴³ “At least since the discovery of the Greek version of the Book of the 12 Prophets in Nahal Hever at the border of the Dead Sea it is undisputed that already in the time between 50 BCE and 50 CE there were revisions of the LXX text of certain biblical books in order to develop a translation which remained closer to the Hebrew text”, D.-A. Koch, “The Quotations of Isaiah 8,14 and 28,26 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6,8”, *ZNW* 101 (2010), 230,231.

²⁴⁴ “... he seems to have employed no method ...”, R.L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, JSJSup 124, Leiden/Boston 2008, 291.

²⁴⁵ Troxel benadrukt daarbij wel, dat de vertaling zeer nauwkeurig genoemd kan worden. Hij verwierpt het idee, dat de vertaler vrijelijk zijn eigen ideeën in de tekst heeft ingevoegd. Zulke claims “misrepresent his work”, *ibid.*, 291. Dat neemt uiteraard niet weg, dat de vrijheid waarmee de tekst soms wordt aangepast aan de bredere literaire context wel groter was dan die van een moderne vertaler. “He was concerned to convey the sense of Isaiah to his readers, even if that sense was derived from within a larger notion of literary context than is permitted a modern translator”, *ibid.*, 291.

²⁴⁶ W. Kraus, M. Karrer, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, xi.

kon zelfs een Hebreeuwse tekstvorm worden aangepast aan een traditie, die in onze Septuagintaoverlevering bewaard is.²⁴⁷

Er is nog een andere complicerende factor, die het bemoeilijkt de *Vorlage* van Paulus' citaten te achterhalen. Er is reeds op gewezen, dat Paulus in verschillende situaties wellicht een door hem gememoriseerde tekst aanhaalt. Ook dat kan aanleiding geven tot een kleine wijziging in de tekst.²⁴⁸

Toch moeten al deze verschillen – die van tekst tot tekst metterdaad aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen zullen worden – niet groter gemaakt worden dan zij zijn. Uit het literatuuroverzicht waarin de *Stand der Forschung* is weergegeven, is naar voren gekomen, dat de conclusie die D.-A. Koch na zijn onderzoek trok nog steeds op brede steun kan rekenen: “Paulus setzt in seine Schriftzitate grundsätzlich den Text der LXX voraus”.²⁴⁹

De nauwgezette analyses van J.R. Wagner hebben dat opnieuw bevestigd. Hij onderzocht alle teksten die Paulus aanhaalt uit Jesaja. Zijn studie toont aan, dat de conclusies van Koch nog steeds als uitgangspunt van verder onderzoek kunnen gelden. Wagner stelt ruim tien jaar na het werk van Koch:

My own close examination of the wording of Paul's quotations and allusions to Isaiah on Romans supports the consensus view that Pauls cites a Greek text (or texts) of this prophecy book. In most cases, Paul's *Vorlage* seems to have been nearly identical with the Septuagint version of Isaiah. ... In some cases, however, it appears that Paul has drawn his citation from a Greek text that reflects efforts to revise LXX Isaiah toward a Hebrew exemplar.²⁵⁰

B.J. Abasciano bevestigt dit met betrekking tot de door hem onderzochte citaten uit Genesis en Exodus: “Therefore, this investigation again supports the consensus that

²⁴⁷ Interessant is b.v. de vondst bij Qumran van een tekst van Deut. 30:14. De LXX heeft bij dit vers de toevoeging ἐν ταῖς χερσίν σου, die uit geen enkel Hebreeuws handschrift bekend was, totdat in de tekst 4QDeut^b, frg. 3, r. 18 de toevoeging יְבִיךָ gevonden werd. Zie over Deut. 30:14 bij de uitleg van Rom. 10:8.

²⁴⁸ Dit geeft echter geen reden, om de manier waarop wij te werk dienen te gaan om te achterhalen welke woorden Paulus voor ogen gehad heeft voor zijn citaten, te veranderen. Wij kunnen alleen uitgaan van de ons bekende teksttradities, waarmee we zo dicht mogelijk bij de *Vorlage* van Paulus kunnen komen, zonder deze geheel te kunnen identificeren. Diverse onderzoeken bevestigen vervolgens, dat er ondanks kleine verschillen, zeer grote overeenkomsten zijn met de ons bekende tekst van de LXX. Als er al van gememoriseerde tekst uitgegaan moet worden, was deze tekst dus zeer nauwgezet gememoriseerd. Bovendien zal Paulus regelmatig de woorden hebben herlezen, op diverse plaatsen waar hij daartoe gelegenheid kreeg; kennelijk ook in het Grieks. Het uitgangspunt van P.K. Baaij in de vijf studies die van zijn hand verschenen zijn, is anders: “Met het Grieks dat Paulus gebruikt om het evangelie van de God van Israël te verkondigen aan zijn volksgenoten, verwijst hij ... naar de inhoud van het door hem gedachte Hebreeuwse equivalent”, *Israël en de volken. Exegetische studie van Romeinen 9-11*, Heerenveen 2003, 23,24. Hem is toe te stemmen, dat de Joodse opvoeding van Paulus, met daarbij ongetwijfeld het Hebreeuwse taaleigen, een belangrijke rol gespeeld heeft, herkenbaar in de manier waarop hij woorden invult en gebruikt. Dat neemt niet weg dat hij zodanig in de Hellenistische cultuur gevormd was, dat hij kennelijk de Griekse tekst van het OT als uitgangspunt neemt in zijn brieven, die hij in het Grieks schreef, vgl. ook S.E. Porter, “Paul and his Bible. His Education and Access to the Scriptures of Israel” in id., ed., *As it is written*, 97-124.

²⁴⁹ *Die Schrift als Zeuge*, 48. Vgl. de discussie bij de studies van T.H. Lim en C.D. Stanley.

²⁵⁰ *Heralds of the Good News*, 344.

Paul generally relied on the LXX for his scriptural quotations, but in no way argues against the possibility that he sometimes made use of Hebrew.”²⁵¹

Hier ligt dan ook het uitgangspunt voor ons onderzoek. De exegese van de individuele citaten zal moeten aantonen of dit uitgangspunt vruchtbaar kan zijn voor het vinden van consistente onderzoeksresultaten.

Voor de tekst van de Septuaginta zal worden uitgegaan van de diplomatieke uitgave van A. Rahlfs, gebaseerd op de Codex Vaticanus, Alexandrinus en Sinaïticus, alsmede van de geannoteerde Göttinger editie, voor zover deze verschenen is.²⁵²

Boven elke paragraaf waarin een tekstgedeelte besproken wordt, zullen de betreffende teksten worden uitgeschreven in een overzichtelijke matrix. Links staat de tekst uit Paulus’ brief aan de Romeinen, in het Grieks van de 27^{ste} editie van Nestle-Aland, rechts de masoretische tekst van het citaat voor zover relevant, met daaronder de vertalingen van de teksten van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1951. Een middenkolom is gereserveerd voor de Septuaginta, waarvoor als uitgangspunt genomen is de editie van A. Rahlfs, met daaronder de vertaling uit de *Septuaginta Deutsch*.²⁵³ Daarin staan de woorden die volgens deze editie in de LXX kennelijk afwijken van de masoretische tekst cursief gedrukt.

Verwijzingen naar oudtestamentische tekstgedeelten hebben in principe dus betrekking op de tekst van de Septuaginta. Bij tekstverwijzingen naar plaatsen waar de Septuaginta een andere hoofdstukindeling kent, alsmede bij de psalmen, zal dit ter voorkoming van misverstanden nog wel worden aangegeven. Indien in het bijzonder de masoretische tekst bedoeld is, wordt dit door de toevoeging MT expliciet vermeld.

²⁵¹ *Paul’s Use of the Old Testament*, 226.

²⁵² Zie bibliografie.

²⁵³ W. Kraus, M. Karrer, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.

IV. PROBLEEMSTELLING EN OPZET

Het gegeven overzicht in deze inleiding heeft bevestigd dat er veel geschreven is over Romeinen 9-11, waarbij in tal van studies aandacht gegeven is aan Paulus' schriftgebruik in deze hoofdstukken. Toch is er een lacune in het onderzoek zichtbaar geworden. Er is nog geen studie waarin een aaneengesloten deel uit deze capita dat een groter aantal citaten bevat, wordt uitgelegd vanuit de bijzondere aandacht voor deze citaten, gelezen tegen de achtergrond van hun originele literaire context.

Actualiteit en belang

Alvorens te komen tot een precisering van de probleemstelling, is het goed het belang van de bestudering van deze hoofdstukken uit de brief aan de Romeinen te onderstrepen. De in deze inleiding weergegeven literatuur laat de actualiteit van de problematiek zien.

Allereerst raakt een nadere bestudering van Romeinen 9-11 aan de doordenking van de verhouding van Israël en de kerk. Uit de literatuur bleek dat er op dit punt nog steeds grote verschillen van inzicht bestaan. In verband hiermee is het voor de opzet van de studie van belang, de eenheid van Paulus' gedachtegang in deze hoofdstukken niet uit het oog te verliezen.

Verder gaat het hier over de wijze waarop Paulus omgaat met de schrift. De eenheid van Oude en Nieuwe Testament komt daardoor in het bijzonder voor het voetlicht. De aandacht hiervoor is verbonden met tal van hermeneutische vragen, die in het midden van de theologische belangstelling staan. Voor de gereformeerde theologiebeoefening zijn de vragen van de eenheid van Gods verbond in Oud en Nieuw Testament van evident belang. Een systematische behandeling van alle kwesties die hier aan de orde zijn, kan van een exegetische studie niet worden verwacht. Wanneer helder wordt hoe Paulus met de teksten uit het Oude Testament omgaat en hoe deze functioneren in het geheel van zijn gedachtegang, zal dat echter wel veel stof aanreiken voor de voortgaande systematische doordenking op dit terrein. Niet alleen de theologie, ook de prediking uit Oud en Nieuw Testament, als *viva vox Dei*, zal hiermee geholpen kunnen worden.

Ten derde komt in Romeinen 9-11 een aantal zaken aan de orde, waar vanuit de gereformeerde theologie bijzondere aandacht voor blijft. Het gaat hier over verbond en verkiezing, over de aard van Gods beloften en de menselijke verantwoordelijkheid, over wet en evangelie, over schuld en genade. Een goede uitleg van deze wezenlijke hoofdstukken uit de schrift kan dienstbaar zijn aan de doordenking en verwerking van deze theologische thema's. De studie is geschreven vanuit de existentiële overtuiging dat door het luisteren naar de schrift, Gods levende stem hierin zelf leiding zal geven.

Probleemstelling

In de inleiding in de literatuur met betrekking tot Romeinen 9-11 kwamen twee aandachtsvelden naar voren: de eenheid van Paulus' gedachtegang en zijn gebruik van het Oude Testament in deze capita.

Om recht te doen aan een zekere nauwkeurigheid, is het noodzakelijk een beperking aan te brengen binnen deze onderwerpen. Met betrekking tot de eenheid van Paulus' denken bleek een beperking tot Romeinen 10 zinvol te zijn. Juist in het middelste deel van Romeinen 9-11 gaat het in het bijzonder over de verhouding van goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid. Daar ligt een *crux interpretum*, die bij een goede uitleg zal kunnen helpen om de bedoeling van Paulus' argumentatie beter voor ogen te krijgen.

Ten aanzien van het schriftgebruik gaf een deel van de besproken literatuur reden om te verwachten, dat een beter inzicht in de manier waarop Paulus de citaten in zijn betoog gebruikt, een sleutel kan zijn voor het verstaan van de eenheid van zijn boodschap. Bovendien lijkt de nieuw ingezette intertextuele benadering perspectief te bieden voor een exegese die tot nog toe niet geëxploreerde verbanden vruchtbaar kan maken. Een aantal methodische vooronderstellingen en voorwaarden zijn bij de evaluatie van deze benadering reeds besproken.

Deze overwegingen brengen tot de volgende precisering van het onderwerp van dit proefschrift. De vraag is of – en zo ja: hoe – een uitleg waarin systematisch aandacht gegeven wordt aan de context van de oudtestamentische citaten in Romeinen 10, nieuw licht kan werpen op de eenheid van Paulus' gedachtegang in dit deel van zijn brief.

Opzet

Om deze vraag te beantwoorden is een nauwkeurige analyse noodzakelijk van een aantal citaten op een rij. Daarbij zal rekening gehouden moeten worden met de resultaten van het literatuuronderzoek, dat hierboven werd gereleveerd. Dat betekent dat er langs literaire weg gezocht zal worden naar de formele en inhoudelijke verbanden tussen de citaten, waarbij nadrukkelijk hun context in het Oude Testament als een element van de uitleg betrokken wordt. Vervolgens zal bezien worden hoe deze citaten functioneren in de context van Paulus' eigen argumentatie.

De citaten in Romeinen 10 zijn geclusterd in twee citatenrijen, die bijna geheel vanuit deze citaten zijn opgebouwd. In het eerste cluster, Romeinen 10:5-8, stelt Paulus twee teksten uit het Oude Testament als twee getuigen van verschillende heilswegen tegenover elkaar, hoewel de teksten daar zelf op het eerste gezicht geen aanleiding toe geven. *En passant* zal voor de uitleg van deze beide citaten overwogen moeten worden, wat de betekenis is van Paulus' spreken over de wet in dit gedeelte. Daarbij zullen we niet voorbijgaan aan de onderzoeksresultaten vanuit het *New Perspective* op de wet, zoals deze in de inleiding naar voren kwamen.

Het tweede cluster, Romeinen 10:11-21 schijnt bij een eerste aanblik een nogal willekeurige keuze van verschillende teksten te zijn. Het is een uitdaging juist in deze gedeelten naar de samenhang te zoeken en daarbij rekening te houden met de oudtestamentische context van de citaten.

Vervolgens richten we nog eenmaal de blik op het geheel van de argumentatie van Romeinen 9-11. In een concluderend hoofdstuk zal hierop gereflecteerd worden, vanuit de resultaten die de exegese van de gekozen passages hebben opgeleverd met het oog op de eenheid van Paulus' gedachtegang. Daarin zal – zoals reeds is aangegeven in het literatuuroverzicht – met name aandacht zijn voor de verhouding van verkiezing en genade enerzijds en menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid

anderzijds. Door te luisteren naar de manier waarop Paulus de citaten en hun context laat meeklinken in de bespreking van deze onderwerpen, zal de schrift wellicht nieuwe wegen kunnen wijzen om met deze oude vragen om te kunnen gaan.

Ook ten aanzien van het schriftgebruik zullen de in de inleiding genoemde kwesties in het concluderend hoofdstuk geëvalueerd worden in het licht van de gevonden exegetische gegevens.

Uiteraard is het noodzakelijk om de beide citatenrijen te plaatsen in hun directe context in Paulus' argumentatiegang. Om die reden zal het onderzoek aanvangen bij Romeinen 9:30. De precieze verantwoording daarvan hoort bij het exegetisch deel.

2. De citaten in Romeinen 10:5-8

I. CONTEXT

1. Inleiding, vraagstelling

Centraal in dit hoofdstuk staat de uitleg van Romeinen 10:5-8. Het onderzoek zal zich vooral richten op de achtergrond en de context van de citaten die Paulus hier aanvoert.

De introductie van het begrip intertextualiteit heeft een aantal specifieke vragen naar voren gebracht. Het is een uitdaging voor de exegese van deze pericope om hierin helderheid te krijgen. Kan op een formele manier worden aangetoond, dat Paulus hier bewust rekent met de citaten in hun oudtestamentische context? Kan zichtbaar worden gemaakt, dat Paulus met de aanhaling van de woorden uit het Oude Testament meer wil zeggen dan alleen in de aangehaalde woorden als zodanig te vinden is? En kan vervolgens inhoudelijk worden aangetoond, dat het voor een goed begrip van Paulus' argumentatie van wezenlijk belang is rekening te houden met de oudtestamentische context van de door hem aangehaalde schriftwoorden? Dat zijn de vragen die in de intertextuele analyse van dit cluster citaten uit Romeinen 10 aandacht zullen krijgen.

Om hier een helder antwoord op te kunnen geven, zal eerst duidelijk moeten zijn, welke plaats deze citaten innemen in het kader van Paulus' eigen argumentatie. O. Michel noemt het gedeelte Romeinen 10:5-13 "ein besonders wichtiges Glied" in het geheel van de brief aan de Romeinen.²⁵⁴ Paulus geeft dit gewicht aan door de verheven taal die hij gebruikt, waarschijnlijk in nauwe aansluiting bij of overname van een oerchristelijke belijdenis. Het feit dat de kernachtige belijdenisformules κύριος Ἰησοῦς en ὁ θεὸς αὐτὸν ἠγάπησεν ἐκ νεκρῶν (Rom. 10:9) direct met schriftcitaten worden verbonden, onderstreept het belang van het spreken van God in zijn woord. Door de nauwe verbinding van de schriftwoorden met deze kerkelijke belijdenisformules, krijgt de continuïteit van het spreken van God in het Oude Testament en in de oerchristelijke gemeente een bijzonder accent. Zo wordt de betrouwbaarheid van de sprekende God beklemtoond door de stijl die Paulus gebruikt.

"Gewaltsame Umbiegung" of "sens littéral"?

Ondertussen stuiten we juist met betrekking tot de continuïteit van Gods spreken in deze citaten op een groot probleem. Door veel exegeten wordt bij deze citaten een spanning aangevoeld tussen de oorspronkelijke bedoeling van de teksten die Paulus aanhaalt en de manier waarop hij er gebruik van maakt ter ondersteuning van zijn

²⁵⁴ "Durch die zahlreichen Worte des Alten Testaments und die urchristlichen Bekenntnisformulierungen bekommt der sprachliche Charakter dieses Unterabschnittes V 5-13 etwas Feierliches und Gehobenes. Er ist ein besonders wichtiges Glied in der Gedankenführung des Römerbriefs", Michel, *Römer*, 324, vgl. 330 over de belijdenis κύριος Ἰησοῦς.

eigen gedachtegang. Over het algemeen wordt hiervan gezegd, dat Paulus de citaten op zijn minst heeft omgevormd, om deze te kunnen gebruiken, waarbij hij zich bewust moet zijn geweest tegen de letterlijke bedoeling van de gebruikte woorden in te gaan. Een aardige manier om dit onder woorden te brengen is te vinden bij M.D. Hooker die spreekt van “a remarkable piece of hijacking”.²⁵⁵ E. Güttgemans bracht het al eerder op een inhoudelijk identieke, maar meer prozaïsche wijze onder woorden door te spreken van een “gewaltsame Umbiegung”.²⁵⁶ Het verschil tussen de oorspronkelijke bedoeling van de woorden uit Deuteronomium 30 en de manier waarop Paulus daar gebruik van maakt doet het commentaar van W. Sanday en A.C. Headlam zelfs de vraag stellen of hier wel sprake is van een citaat. De suggestie wordt gedaan, dat Paulus er wellicht bewust voor gekozen heeft, om niet letterlijk te citeren. Paulus zou hier dan in zijn woordgebruik zoeken naar aansluiting bij een vertrouwde, min of meer spreekwoordelijk geworden taal, om zijn mening dichter bij zijn lezers te brengen.²⁵⁷

Even vaak als deze gedachte van Sanday/Headlam wordt aangehaald, wordt deze door exegeten bestreden en slechts gebruikt om het belang van het zoeken naar goede argumenten te vinden om te blijven spreken van een citaat.²⁵⁸ In formeel opzicht is het aantal woorden dat overeenkomt met de tekst uit Deuteronomium 30:11-14 zo groot, dat het evident is dat Paulus deze verzen aanhaalt. Verschillende auteurs zoeken bovendien naar de inhoudelijke continuïteit tussen wat de citaten in hun oorspronkelijke context bedoelen te zeggen en de wijze waarop Paulus daarmee omgaat. Zo spreekt de opvolger van Sanday/Headlam in dezelfde commentaarreeks, C.E.B. Cranfield, van een “true interpretation in depth”.²⁵⁹ Reeds S. Lyonnet gaf aan, dat wanneer men de citaten beziet in het licht van hun context, zichtbaar wordt dat de uitleg die Paulus aan deze teksten geeft in het verlengde ligt van de “sens littéral du passage” en deze zelfs verdiept.²⁶⁰ De reden daarvan is voor deze auteurs niet te vinden in de onmiddellijke context, maar in de bredere verbanden waarin de genoemde schriftwoorden staan.²⁶¹

²⁵⁵ M.D. Hooker, “Christ, the ‘End’ of the Law” in D.E. Aune e.a., eds., *Neotestamentica et Philonica*, Fs P.Borgen, Leiden etc. 2003, 132.

²⁵⁶ E. Güttgemans, “Heilsgeschiede bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? Zur strukturellen Relevanz von Röm 9-11 für die Theologie des Römerbriefs”, *Studia Linguistica Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistische Grundlage einer Neutestamentliche Theologie*, München 1971, 46. Ook volgens K. Wengst getuigt Paulus’ uitleg “von äußerster Gewaltsamkeit”, ‘Freut euch, ich Völker, mit Gottes Volk!’ *Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*, Stuttgart 2008, 336. “Gewaltsamkeit liegt ... darin daß Paulus den für den Text fundamentalen Bezug auf die Tora völlig eliminiert und einen ganz andere Bezug herstellt”, *ibid.*, 336.

²⁵⁷ “... it seems probable that here the Apostle does not intend to base any argument on the quotation from the O.T., but only selects the language as being familiar, suitable, and proverbial, in order to express what he wishes to say”, Sanday/Headlam, *Romans*, 289.

²⁵⁸ B.v. J.D.G. Dunn, “‘Righteousness from the Law’ and ‘Righteousness from Faith’: Paul’s Interpretation of Scripture in Romans 10:1-10” in G.F. Hawthorne, ed., *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Grand Rapids/Tübingen 1987, 217, R.B. Hays, *Echoes of Scripture*, 74 en H.-J. Eckstein, “‘Nahe ist dir das Wort’. Exegetische Erwägungen zu Römer 10:8”, *ZNW* 79 (1988), 211.

²⁵⁹ “It is not arbitrary typology but true interpretation in depth”, C.E.B. Cranfield, *Romans*, 524.

²⁶⁰ “l’Interprétation paulinienne prolonge ... le sens littéral du passage ... bien plutôt, il l’approfondit”, S. Lyonnet, “Saint Paul et l’exégèse juive de son temps. A Propos de Rom. 10,6-8”, *Mélanges Bibliques*, Fs A. Robert, Paris 1956, 499.

²⁶¹ Lyonnet noemt weliswaar direct na de aangehaalde zin het belang van de studie van de onmiddellijke context, maar behandelt in het vervolg van zijn artikel toch met name de grotere verbanden, van de

Al geruime tijd voor het invoeren van het begrip intertextualiteit, was er binnen de exegetische literatuur over Romeinen 10 dus oog voor het meewegen van de context van de citaten. Uiteraard zullen deze aanzetten bij de uitleg van de pericope aan de orde komen. Het ontbreekt echter tot nog toe aan een exegetisch verantwoorde verankering van deze visie door een uitleg die consequent oog houdt voor het oorspronkelijke verband van de citaten aan de ene kant, en het verband waarin Paulus de citaten gebruikt aan de andere kant. Zo'n uitleg willen we ondernemen. De hier gereleveerde meningen van verschillende exegeten laten slechts zien, dat de problematiek van de verhouding tussen de citaten in hun oorspronkelijke bedoeling en de manier waarop Paulus daar gebruik van maakt, door velen wordt aangeduid en op verschillende manieren is getaxeerd.

Contradictie of aanvulling?

Een tweede probleem betreft de verhouding van de citaten in Romeinen 10:5 en in vers 6-8 tot elkaar. Met name de oudere commentaren geven telkens een grote spanning aan tussen de citaten uit Leviticus 18:5 en uit Deuteronomium 8:17, 9:4 en 30:12-14. De tekst uit Leviticus is voor Paulus een voorbeeld van de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου (Rom. 10:5) terwijl Deuteronomium hier wordt aangevoerd als een sprekend voorbeeld van de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη (Rom. 10:6). Deze beide karakterisering van δικαιοσύνη worden volgens deze exegeten in het verband waarin Paulus deze teksten citeert recht tegenover elkaar gezet. Een voorbeeld van deze benadering is E. Käsemann, die de tegenstelling tussen beide citaten scherp uitwerkt en daarbij een verband legt met de paulinische tegenstelling tussen γράμμα en πνεῦμα. Leviticus 18:5 geeft het patroon aan van de letter, die doodt. Deuteronomium 30:12-14 wijst de weg van de Geest, die levend maakt. Zo staan beide schriftwoorden lijnrecht tegenover elkaar.²⁶² Voor Paulus geeft het eerste citaat aan op welke manier de gerechtigheid niet meer gezocht kan worden, terwijl het tweede citaat aangeeft op welke manier de goede verhouding met God gevonden kan worden, door en na de komst van Jezus Christus.²⁶³

Daar tegenover benadrukken andere exegeten dat er in feite geen verschil kan zijn tussen de beide citaten. In beide spreekt Mozes, het zou te gekunsteld zijn, wanneer Paulus daar een tegenstelling in zou leggen. Het is volgens deze benadering juist van belang om de eenheid van wat beide citaten willen uitdrukken voor ogen te

belofte van een nieuw verbond, de besnijdenis van het hart en de manier waarop daar over gesproken wordt in Jeremia en in Jubileeën. De "diepte-interpretatie" van Cranfield ziet met name op het verband met Christus als het doel van de wet. Er zijn ook anderen, die verder proberen verder te komen dan een algemene verwijzing naar het grote doel van het boek Deuteronomium, als context van Deut. 30:11-14. Zo wijst b.v. H.-J. Eckstein de visie van J. Murray in diens commentaar af. Hij vindt diens "pauschale" karakterisering van het boek Deuteronomium als "framework of the grace" veel te algemeen en probeert hierin zelf verder te preciseren in "Nahe dir ist das Wort", 212. Hij verwijst vooral naar de context van Deut. 8:17,18 en 9:4-6. Het ontbreekt echter nog steeds aan een goede verbinding met de onmiddellijke context van Deut. 30:11-14. Voor een nadere discussie met de auteurs op dit punt, zie de exegese in het vervolg van dit hoofdstuk.

²⁶² "Mögen Lev 18,5 und Dt 30,11ff. der gleichen Tora zugehören, so sind sie für Pls vom Inhalt her zu trennen ..." Ze staan met elkaar in "kontradictorisch" verband, Käsemann, *Römer*, 273 en 272.

²⁶³ Sanday/Headlam spreekt van "two modes of obtaining δικαιοσύνη", die tegenover elkaar staan, *Romans*, 285. Nygren concludeert: "Paul has set the two ways of salvation in sharp antithesis with each other – the way of law and the way of faith. Both could not be valid at the same time", *Romans*, 384.

krijgen, om de gang van Paulus' argumentatie goed te verstaan.²⁶⁴ R. Badenas spreekt zelfs van een klassiek dubbel getuigenis, dat juist in het samen-horen een kracht van bewijs heeft, omdat op het getuigenis van twee of drie iedere zaak vast zal staan.²⁶⁵ In deze uitleg gaat het in beide schriftwoorden ten diepste om dezelfde zaak.

Een belangrijke sleutel om de verschillen tussen deze beide benaderingen te verklaren, is te vinden in de uitleg van Romeinen 10:4. Van daaruit komt het tot een verschillende taxatie van de begrippenparen δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου naast ἐκ πίστεως δικαιοσύνη en van de plaats die de wet in dit verband inneemt. Wanneer het betoog van Paulus in Romeinen 10:4 uitloopt op de conclusie dat Christus het einde van de wet is, ligt het voor de hand om de citaten uit de verzen 5 en 6-8 in tegengestelde zin op te vatten. Vers 5 is dan een voorbeeld van wat ten einde gekomen is, vers 6-8 laat de nieuwe weg tot gerechtigheid zien.²⁶⁶

De tweede opvatting, die meer nadruk legt op de eenheid van beide citaten, staat meestal in verband met een andere uitleg van Romeinen 10:4, waarin er meer nadruk ligt op de continuïteit tussen de weg die de wet heeft gewezen en de weg die Christus wijst. Daarbij past een andere vertaling van de woorden uit dit vers τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Τέλος dient dan vertaald te worden als "doel". Op deze manier is er geen absolute tegenstelling tussen de δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου van vers 5 en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη van vers 6. Integendeel, het gaat in beide om de manier waarop God zijn gerechtigheid openbaar maakt en mensen daar deel aan doet hebben. Het gaat om twee wegen die in elkaars verlengde liggen, wanneer ze op de juiste manier bewandeld worden.²⁶⁷ Precies dat wordt volgens deze visie dan ook uitgedrukt met de aanhalingen uit Leviticus en Deuteronomium: de schrift zelf laat de eenheid op deze manier zien.

²⁶⁴ Een voorbeeld van deze benadering is te vinden bij R.B. Hays, *Echoes of Scripture*, 76: "Therefore, Rom. 10:5 and 10:6 must not stand in antithesis to one another. Paul is not playing 'the righteousness from the Law' (10:5) off against 'the righteousness from faith' (10:6). He is using these terms synonymously, quoting Moses in both verses to support his interpretation." En om het belang daarvan te onderstrepen zegt hij zelfs: "The efforts of some commentators to drive a wedge between these two texts as though they represented radically different conceptions of righteousness have wrought disastrous consequences for Christian theology", *ibid.*, 76.

²⁶⁵ "It seems, therefore, more consistent with Paul's usage of the OT - and with the Jewish usage in general - to see in the two quotations of 10: 5-8 the biblical 'two witnesses' invoked to confirm the veracity of an affirmation", R. Badenas, *Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective*, JSNTSup 10, Sheffield 1985, 123, bijna letterlijk gevolgd door M.A. Getty in "Paul on the Covenants and the Future of Israel", *BTB* 17 (1987), 97.

²⁶⁶ B.v. Sanday/Headlam: "τέλος: 'end', 'termination.' Law as a method or principle of righteousness had been done away with in Christ", *Romans*, 284 en Käsemann: "Die Tora des Mose kommt mit Christus zu ihrem Ende", *Römer*, 270.

²⁶⁷ Badenas' studie is één pleidooi voor de legitimiteit van de teleologische interpretatie van Χριστός als τέλος τοῦ νόμου en komt dan ook tot de conclusie dat uiteindelijk "Paul equated 'the righteousness taught by the law' with 'righteousness by faith'", Badenas, *Christ the End of the Law*, 125. Hays stelt het zeer scherp: "Strongly established Christian tradition, especially in the Reformation churches, has construed this statement to mean that Christ is the termination of the Law, but this interpretation makes no sense at all in the context of Romans"; integendeel: "the real aim of the Law, the righteousness of God, is Jesus Christ", Hays, *Echoes of Scripture*, 76.

Vraagstelling voor exegese van de context

Op deze manier is voldoende aangetoond, dat een goed inzicht in het verband waarin de pericope Romeinen 10:5-8 staat, van wezenlijk belang is voor het verstaan van de teksten die Paulus hier citeert. Paulus legt zelf een verbinding met het voorafgaande gedeelte door het gebruik van de begrippenparen δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου en ἐκ πίστεως δικαιοσύνη die hij respectievelijk in het citaat uit Leviticus 18:5 onderstreept en in het citaat uit Deuteronomium 30:12 inleest.

Vanuit de gereleveerde exegetische literatuur komt een duidelijke vraag naar voren, waar de uitleg van het gedeelte dat aan Romeinen 10:5-8 voorafgaat antwoord op zal moeten geven. Geeft het betoog van Paulus waarin de kernwoorden δικαιοσύνη, νόμος en πίστις een wezenlijke rol spelen, reden om te denken aan een scherpe tegenstelling tussen de δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου (van Rom. 10:5) en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη (van Rom. 10:6), of geeft het voorafgaande juist reden om hier meer continuïteit in te zien?

Bij een eerste aanblik lijkt het er op, dat een teleologische benadering, waarbij de twee schriftwoorden in elkaars verlengde worden geplaatst, als exponenten van twee vormen van δικαιοσύνη die nauw met elkaar verbonden zijn, het meest voor de hand te liggen. Kan die benadering inderdaad recht doen aan de manier waarop Paulus hier over deze termen spreekt en kan deze teleologische benadering daarmee de schriftwoorden het beste in hun verband plaatsen? Op die vragen zal de exegese van de verzen die aan Romeinen 10:5-8 vooraf gaan, antwoord moeten geven.

2. Afbakening

Vanwege de eenheid van het gedeelte Romeinen 9 – 11 is het moeilijk zomaar in dit schriftgedeelte binnen te vallen. Het is de vraag, waar de directe context van hoofdstuk 10:5-8 zal moeten beginnen. De meeste commentaren zien een grotere cesuur tussen 9:29 en 9:30. Het ligt voor de hand een begin te maken bij 9:30.

Er zijn echter ook exegeten die pleiten voor het volgen van de oude hoofdstukindeling, waarbij de grootste cesuur ligt tussen 9:33 en 10:1. J. Lambrecht heeft de argumenten daarvoor uitvoerig besproken.²⁶⁸ Hij wijst ten eerste op een aantal vormelementen, die pleiten voor een nieuw begin in 10:1. De emotioneel geladen uitroep ἀδελφοί, gevolgd door een μέν-solitarium geeft een nieuwe inzet aan. De vraag τί οὖν ἐροῦμεν; uit 9:30 wijst op een verband met het voorgaande, waarin reeds drie keer een vergelijkbare vraag een paragraaf markeerde.²⁶⁹ En als derde formele argument wijst Lambrecht op het citaat in 9:33 dat op een bijzondere manier Gods handelen belicht en zo het gehele hoofdstuk 9 kan afsluiten.

Daarmee is in feite al een overgang gemaakt naar de meer inhoudelijke argumentatie, die voor Lambrecht het zwaarst weegt. Hij ziet aan het begin van hoofdstuk 10 een verandering van subject. Hoewel er een duidelijke parallellie is tussen 9:30-33 en 10:1-4, is de invalshoek in hoofdstuk 10 veranderd. Samenvattend

²⁶⁸ J. Lambrecht, "The Caesura between Romans 9.30-3 and 10.1-4", *NTS* 45 (1999), 141-147.

²⁶⁹ "9.30 forms the last of four beginnings marking a subdivision within the larger section", J. Lambrecht, "The Caesura", 143. Hij wijst op 9:6, waar de vraag in gedachten moet worden aangevuld, op 9:14, τί οὖν ἐροῦμεν; en op 9:19: ἐρεῖς μοι οὖν, gevolgd door een tweetal vragen.

stelt Lambrecht: “In 10.1-4 God is no longer spoken of as subject”.²⁷⁰ In hoofdstuk 9 stond de theodicee centraal, tot en met in het mengcitaat van 9:33, in hoofdstuk 10 gaat het om “Israel’s inexcusable, sinful refusal”.²⁷¹

Daarmee wordt de formele indeling wel sterk belast met een inhoudelijke argumentatie, die precies het onderwerp is van het exegetisch debat over dit gedeelte. Hoe verhouden zich hier Gods handelen en menselijke verantwoordelijkheid? Is dit zo op twee noemers te brengen, zoals Lambrecht dat doet? En als dat zo is, betekent dat dan, dat 9:30-33 inderdaad nog geheel aan de kant van de theodicee staat, zoals Lambrecht stelt?

Het is evident dat er in hoofdstuk 9 meer nadruk ligt op het verkiezend handelen van God, terwijl in hoofdstuk 10 de verantwoordelijkheid van Israël een sterker accent krijgt.²⁷² De meeste commentaren geven aan de hoofdstukindeling inderdaad een opschrift mee, waarin dit verschil wordt benadrukt. Dat neemt niet weg, dat veel commentaren desondanks het gedeelte dat over de menselijke verantwoordelijkheid spreekt al in 9:30 laten beginnen.

Om twee voorbeelden te noemen: het commentaar van Sanday/Headlam schrijft boven 9:30 – 10:13: “Israel itself to blame for its rejection”.²⁷³ E. Käsemann benadert de paragraaf 9:30 – 10:21 onder het kopje “Israels Schuld und Fall”.²⁷⁴ O. Michel nuanceert en benadert 9:30-33 als voorlopige afsluiting en tegelijk als inleiding voor hoofdstuk 10. Dat heeft te maken met de verhouding die Michel hier ziet tussen het goddelijke en menselijke handelen, dat hij op elkaar betreft. “Erwählung und Verwerfung vollziehen sich in der Begegnung mit dem Evangelium”, schrijft hij.²⁷⁵ De blik wordt zo gericht op het resultaat van Gods handelen in de heilsgeschiedenis, die de vorm krijgt van geloof of ongeloof.²⁷⁶

²⁷⁰ Ibid., 147.

²⁷¹ Ibid., 147.

²⁷² In Rom. 10 wordt Israël niet expliciet aangeklaagd. Er klinkt ook niet een expliciet appèl. Toch wordt door de manier waarop Paulus over Israël spreekt impliciet aangeduid, dat Israël verantwoordelijk gehouden kan worden voor zijn afwijzing van het evangelie. God heeft zijn woord nabij gebracht (10:8). Het heil wordt aan allen (drie maal $\pi\alpha\varsigma$, 10:12-14) aangeboden. In de bewuste verandering van Jes. 28:14 in een futurum klinkt hoop door, dat er een andere reactie zal komen op Gods handelen (10:16, impliciet in 10:11,13,14). Vanaf 10:14 vraagt Paulus waarom het niet tot het juiste aanroepen van de Here gekomen is. In het zoeken naar het antwoord op deze vraag wordt zichtbaar dat het aan het juiste horen en verstaan, aan de juiste overgave aan God ontbroken heeft, terwijl God zijn handen voortdurend uitgestrekt houdt; vgl. de uitleg van de tweede helft van Rom. 10.

²⁷³ Volgens Sanday/Headlam gaat het in de gedeelten 9:6-13 en 14-29 over Israëls “rejection”, net als in de gedeelten van hoofdstuk 11, terwijl het in 9:30-10:13 over Israëls schuld gaat, evenals in 10:14-21: “Israel’s unbelief not excused by want of opportunity”, *Romans*, 238, 250, 275 en 292.

²⁷⁴ Käsemanns indeling: 9:6-29: Das Recht und vorläufige Ziel der göttliche Erwählung; 9:30-10:21: Israels Schuld und Fall, 11:1-36: Das Geheimnis der Heilsgeschichte, *Römer*, VI. Vgl. Cranfield, 9:30-10:21: “Israel is without excuse”, *Romans*, 503. Nygren: 9:30-10:21: “Israel’s rejection her own fault”, *Romans*, 375. Dunn: 9:6-29: “the call of God”, 9:30 – 10:21: “the word of faith”, *Romans*, 536, 576. Moo: na het gedeelte over God’s sovereign election gaat het in 9:30 – 10:21 over Israel’s plight, *Romans*, 568, 616. Al eerder kwam aan de orde, dat Räisänen hoofdstuk 10 in vergelijking met hoofdstuk 9 beschouwt als “a quite different point of view”; ook hij laat dit gedeelte beginnen bij Rom. 9:30, b.v. in “Paul’s and Qumran’s Judaism”, 195; eerder schreef hij daarover al: “Von göttlicher Prädestination ist in 9,30-10,21 wenig zu spüren, von Gottes souveränen Ratschlüssen überhaupt nichts”, “Römer 9-11: Analyse”, 2907.

²⁷⁵ Michel, *Römer*, 324.

²⁷⁶ Ibid., 320,321. Dat neemt niet weg, dat Michel boven hoofdstuk 10 kan schrijven: “Die Schuld Israels”, *Römer*, 323. Ook de andere genoemde auteurs zoeken naar een verband tussen goddelijk en menselijk handelen in deze hoofdstukken. H.N. Ridderbos spreekt van twee verschillende gezichtspunten,

Naast een aantal exegeten die tussen hoofdstuk 9 en 10 een overgang naar voren zien komen, al of niet beginnend bij 9:30, waarbij de verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen ook nog op verschillende manieren getaxeerd kan worden, is er een andere benadering mogelijk waarbij in het geheel geen sprake is van zo'n sterke accentverschuiving. Gewezen werd reeds op O. Hofius, die voor het gehele gedeelte van Romeinen 9:6 – 11:10 wil blijven spreken over het handelen van God. Ook in hoofdstuk 10 staat niet de schuld van Israël centraal, maar blijft het gaan om de wijze waarop God met zijn volk handelt.²⁷⁷

Het lijkt er op, dat de kwestie omtrent de cesuur nauw samenhangt met een complex van vragen, waar zonder grondige exegese geen duidelijk antwoord op gegeven kan worden.

Dat relateert de inhoudelijke argumentatie van Lambrecht. Zijn formele argumenten blijken op zichzelf genomen minder sterk. Het exclamatieve ἀδελφοί is ook elders in deze brief te vinden, zonder dat er een nieuw begin mee wordt aangeduid.²⁷⁸ Er is inderdaad een verbinding met het voorgaande, waar de uitleg rekening mee dient te houden. Toch zijn er ook formele argumenten aan te voeren, die duiden op een nieuwe inzet bij 9:30.

Het is opmerkelijk dat de plaatsing van het citaat uit Jesaja 28:10 zowel in Romeinen 9:33 als in 10:11 een soort inclusio vormt. Dat geeft een relatieve eenheid van dit gedeelte aan, hetgeen pleit voor een grotere cesuur vóór dit citaat.

Het belangrijkste formele argument om bij 9:30 een nieuwe inzet te laten beginnen is de hier door Paulus gebruikte terminologie. Vanaf 9:30 komt een aantal nieuwe woorden naar voren, die in het voorgaande gedeelte van de brief (cap. 1-8) van groot belang waren, terwijl deze in hoofdstuk 9 nog niet gebruikt zijn. Het gaat met name om het begrip δικαιοσύνη, dat een cruciale plaats inneemt in het begin van zijn brief. Deze term komt in Romeinen 9 niet voor tot aan vers 30 en wordt dan tot in 10:10 breed uitgewerkt.²⁷⁹ Verder is te wijzen op het begrippenpaar νόμος naast πίστις/πιστεύειν, een begrippencomplex dat eerder in de brief uitvoerig aan de orde

waarbij hij 9:30-33 net als Lambrecht nog betreft bij het theologische gezichtspunt, waarna hij boven hoofdstuk 10 schrijft: "Israël is niet te verontschuldigen", *Romeinen*, 231. Ook Schlier spreekt van predestinatie naast verantwoordelijkheid. Sanday/Headlam noemt goddelijke soevereiniteit naast schuld van de Joden als "two apparently inconsistent attitudes" in dit stadium van Paulus' betoog, in excurs over "Human Responsibility", *Romans*, 302. Moo geeft expliciet aan dat Paulus "God's absolute sovereignty" naast de "full human responsibility" zet, "without reconciling them", *Romans*, 601. Käsemann legt een nauwer verband: "Israels Schuld erwächst ... aus seiner Prädestination", *Römer* 264. Dunn concludeert "that the explanation of Israel's failure must lie ultimately in and within the purpose of God", *Romans*, 628. Nygren draait het om: "Israel's rejection is her own fault", *Romans*, 377. De verhouding tussen Gods predestinatie en de menselijke verantwoordelijkheid zal op verschillende plaatsen in deze studie nog breder aandacht krijgen.

²⁷⁷ "Paulus sagt gerade nicht: Weil Israel den Glauben verweigert hat, deshalb ist es von Gott 'verstockt' worden. Er zeigt vielmehr auf: Weil Israel von Gott 'verstockt' worden ist, deshalb vermag es nicht zu glauben", Hofius, "Das Evangelium und Israel", 181. Hij wordt in deze stellingname o.m. gevolgd door W. Reinbold, "Israel und das Evangelium: Zur Exegese von Römer 10, 19-21", *ZNW* 86 (1995), 122-129.

²⁷⁸ In Rom. 1:13, 7:4, 8:12, vgl. J.D.G. Dunn, *Romans*, 579.

²⁷⁹ Drie maal in 9:30, vervolgens in 9:31, drie maal in 10:3, en dan in 10:4,5,6,10. Elf maal in dit gedeelte.

was, maar in het gedeelte Romeinen 9-11 alleen in 9:30-33 en 10:1-5 te vinden is.²⁸⁰ Dat is een formeel vast te stellen indicatie, die op zijn minst op een nieuwe inzet wijst aan het begin van 9:30.²⁸¹ Daarbij komt dat precies deze drie kernwoorden: δικαιοσύνη, πίστις en νόμος van groot belang bleken te zijn voor de exegese van het gedeelte, dat in dit hoofdstuk onze aandacht zal vragen. We concluderen dat de exegese van de context van Romeinen 10:5-8 het beste kan beginnen bij 9:30.

Uit de discussie over de hoofdstukindeling is intussen wel een nieuwe exegetische kwestie naar boven gekomen, die na de uitleg van 9:30-33 en 10:1-4 nader bezien zal moeten worden. Dat is de vraag naar de verhouding van het handelen van God en de verantwoordelijkheid van Gods volk. Terwijl de ene exegeet zegt dat het in hoofdstuk 10 (evt. vanaf 9:30) om een compleet nieuw gezichtspunt gaat, waarbij Gods raadsbesluiten geheel op de achtergrond komen te staan, kan een ander in hoofdstuk 10 geen wezenlijke verandering in de benadering van Paulus constateren ten opzichte van het vorige hoofdstuk. Ook deze problematiek is van belang voor de exegese van de citaten in Romeinen 10:5-8.

²⁸⁰ Νόμος komt in de hoofdstukken Rom. 9-11 alleen in dit gedeelte voor: in 9:31 twee maal en twee maal in Rom. 10:4,5. In Rom. 9-11 komt πίστις/πιστεύειν twaalf maal voor in Rom. 9:30-10:21 en verder alleen nog in 11:12.

²⁸¹ F. Siegert laat een nieuw hoofdstuk bij 10:1 beginnen, maar geeft wel duidelijk aan, dat Paulus in 9:30-33 “das Erreichte jetzt unter dem Gesichtspunkt des Briefthemas ... resumiert”, waarbij hij ook nog de tegenstelling ἔθνη / Ἰσραήλ noemt in verband met Ἰουδαίω / Ἰ. Ἑλλήνι in 1:16 e.v., *Argumentation bei Paulus*, 141. H. Hübner concludeert na een bespreking van deze stand van zaken: “Das terminologische Band, das 9,30 – 10,21 inhaltlich zu einer Einheit zusammenbindet, ist also unübersehbar”, *Gottes Ich und Israel*, 60. Vgl. het schematisch overzicht uit J.D.G. Dunn, *Romans*, 577, dat hieronder wordt weergegeven.

3. Exegese van de context

a. Romeinen 9:30-32a

Romeinen 9:30-32a

³⁰ Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως,³¹ Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.

³² διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων·

³⁰ Wat zullen wij dan zeggen? Dit: heidenen, die geen gerechtigheid najaagden, hebben gerechtigheid verkregen, namelijk gerechtigheid, die uit geloof is; ³¹ doch Israël, hoewel het een wet ter gerechtigheid najaagde, is aan de wet niet toegekomen. ³² Waarom niet? Omdat het hierbij niet uitging van geloof, maar van vermeende werken.

De vraag τί οὖν ἐροῦμεν; verbindt dit vers met het voorafgaande gedeelte, evenals ὅτι, dat het antwoord inleidt. Paulus sluit aan bij de inhoud van wat in de schriftcitaten van 9:24-29 gezegd werd en verbindt er een nieuwe gedachte aan. Daarin zit een element van samenvatting, maar deze leidt tegelijk tot een nieuwe inzet in Paulus' gedachtegang, zoals ook op andere plaatsen in de brief aan de Romeinen het geval is.²⁸²

Het nieuwe van de manier waarop Paulus de zojuist beschreven situatie nu verwoordt, ligt in de verbinding met een viertal centrale begrippen die hij reeds eerder in zijn brief heeft uitgewerkt. Allereerst vat hij het resultaat van de gegeven citaten in één zin samen: ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως. De begrippen δικαιοσύνη en πίστις komen hier voor het eerst naar voren in Romeinen 9, en vormen zo een nauwe verbinding met het centrale thema van de brief, Romeinen 1:16,17: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Vervolgens karakteriseert Paulus de situatie van zijn eigen volksgenoten: Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων. Naast de begrippen δικαιοσύνη en πίστις komen nu ook de hiermee in zijn eerdere uiteenzettingen nauw verbonden begrippen νόμος en ἔργα

²⁸² Vgl. 4:1, 6:1, 7:7, 8:31 en 9:14. "Wie in 8,31 leitet die neue Frage eine Zusammenfassende Feststellung ein", E. Käsemann, *Römer*, 265; "Paul uses it as a rhetorical device to introduce an implication of his teaching in 9:6b-29 (and esp. vv 24-29)", D.J. Moo, *Romans*, 621. Het is niet nodig om op grond van deze stijlfiguur met O. Michel te denken aan een concrete beantwoording van een "Einwand eines jüdischen Gegners", *Römer*, 320.

aan de orde.²⁸³ Daarmee brengen deze verzen de in hoofdstuk 9 beschreven situatie in verband met de theologische argumentatie uit het begin van Paulus' brief.²⁸⁴

Over de inhoud van het begrip δικαιοσύνη bestaat een vrij algemene consensus. Dit is voor Paulus niet een ethisch of moreel begrip, maar in de eerste plaats een soteriologisch begrip. De achtergrond hiervan is te vinden in het oudtestamentische begrip חַסְדָּא. O. Hofius wijst met name op de prediking van Deutero- en TritoJesaja en de Psalmen, als achtergrond van de rechtvaardigingsterminologie van Paulus.²⁸⁵ Het staat in 1:16,17 dan ook – net als in 10:10 – naast σωτηρία. H.N. Ridderbos karakteriseert δικαιοσύνη als een “forensische kwaliteit” en bedoelt daarmee niets anders.²⁸⁶ Hij geeft met deze typering de nauwe verbinding aan met de wijze waarop een mens deel kan krijgen aan Gods heil en verwijst daarbij expliciet naar Gods vrijsprekend oordeel (m.n. Rom. 3:21).²⁸⁷

De gerechtigheid waar Paulus over spreekt is niet een antropologische kwaliteit die door God bij bepaalde mensen geconstateerd kan worden. De antropologische kwaliteit die zowel bij Joden als bij heidenen geconstateerd is in het voorafgaande van de brief, is helder onder woorden gebracht in Romeinen 3:9-18. Zij zijn allen ὅφ' ἁμαρτίαν en missen de δόξα τοῦ θεοῦ.²⁸⁸ De kracht van het evangelie dat Paulus brengt is, dat deze de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ openbaart aan mensen met déze kwaliteit. Deze gerechtigheid van God is volgens Romeinen 3:21-31 aan het licht gekomen door de ἀπολύτρωσις in Christus Jezus.²⁸⁹ Hem heeft God gesteld als een ἱλαστήριον ... εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ... εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.²⁹⁰ Door dit zoenmiddel is het waar dat God rechtvaardig is, ook als Hij degene rechtvaardigt die door het geloof met Christus is verbonden.

²⁸³ Νόμος/ἔργα tegenover πίστις met betrekking tot δικαιοσύνη: vgl. Rom. 3:21v, 27v, 4:2v, 5v. De conclusie van 3:21-4:25 in 5:1 wijst volgens het voorafgaande gedeelte iedere vorm van ἔργα als reden voor de δικαιοσύνη af en verwijst expliciet naar πίστις als de enige weg tot δικαιοσύνη: δικαιοθέντες οὖν ἐκ πίστεως.

²⁸⁴ “This paragraph bears an importance out of proportion to its length”, D.J. Moo, *Romans*, 620. J.D.G. Dunn geeft in zijn commentaar een overzicht van het voorkomen van deze vier begrippen, *Romans*, 577:

Romeinen:	1:16-17	3:20-5:21	6-8	9:1-29	9:30-10:21	11	12-16
δικαιοσύνη	1	14	6	0	11	0	1
πίστις, πιστεύειν	4	27	1	0	13	1	10
νόμος	0	17	30	0	4	0	2
ἔργα	0	5	0	1	1	1	1

²⁸⁵ “Bei Deutero- und Tritojesaja wie auch in den Psalmen erscheint das dem hebräischen חַסְדָּא entsprechende Wort δικαιοσύνη als ein soteriologischer Begriff: Es bezeichnet das Heil, das Gott den Heillosen gewährt, indem er ihnen durch sein rettendes Eingreifen neues Leben in der Gottesgemeinschaft eröffnet”, Hofius, “Zur Auslegung von Römer 9,30-33” in id., *Paulusstudien II*, WUNT 143, Tübingen 2002, 155,156.

²⁸⁶ Ridderbos, *Romeinen*, 225.

²⁸⁷ Ibid., 225. Andere typeringen van δικαιοσύνη zijn: “Gerechtigheit ... als Heilsgabe”, Käsemann, *Römer*, 265, “righteous status in God's sight”, Cranfield, *Romans*, 506; een specifieke invulling krijgt het begrip bij J.D.G. Dunn, die het kan vertalen met “covenant righteousness”, *Romans*, 580; voor deze benadering zie later in dit hoofdstuk.

²⁸⁸ Rom. 3:9. Vgl. 3:23: πάντες γὰρ ἡμαρτοὶ καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

²⁸⁹ Rom. 3:24.

²⁹⁰ Rom. 3:25,26.

Op die manier maakt Paulus duidelijk dat “rechtvaardigen” een eenzijdig werk van God is. Het resultaat daarvan, δικαιοσύνη, kan alleen ἐκ πίστεως ontvangen worden.²⁹¹ Het geloof is daarmee niet een antropologische kwaliteit, die tot δικαιοσύνη leidt. Dat zou miskennen dat Gods rechtvaardiging δωρεάν wordt genoemd²⁹² en ontvangen wordt τῇ αὐτοῦ χάριτι,²⁹³ waarmee het volstrekt gratuitieve karakter van het toekennen van de δικαιοσύνη van Gods kant wordt onderstreept. Daarom staat in de passage over Abraham dat zijn geloof hem werd *toegerekend* tot gerechtigheid.²⁹⁴ Expliciet wordt daarmee ontkend, dat deze δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου zou kunnen zijn.²⁹⁵ God schenkt gerechtigheid aan de ἀσεβής.²⁹⁶ De diepste reden daarvoor is te vinden in Christus’ dood en opstanding: Hij is overgeleverd om onze overtredingen en opgewekt om onze rechtvaardiging.²⁹⁷

De nieuwe inzet in Romeinen 9:30 bestaat daaruit, dat Paulus het ontvangen van het heil door de heidenen, zoals hij dat in de verzen ervoor heeft aangeduid met een aantal citaten uit de profeten, verbindt met het begrip δικαιοσύνη dat eerder in zijn brief een duidelijke invulling heeft gekregen. Zo verbindt Paulus het behoren tot “mijn volk” en het “geliefd worden” uit Hosea (geciteerd in Rom. 9:25,26) met wat hij eerder schreef over de manier waarop die liefde van God ontvangen kan worden. Opnieuw wordt duidelijk dat het feit dat heidenen kunnen delen in Gods gerechtigheid uitsluitend te danken is aan Gods genade. Die genade bleek gegrond in Gods erbarmen, is aan het licht gekomen en betoond in Jezus Christus en wordt verkondigd door Paulus’ evangelie.

Dit eenzijdige van Gods werk krijgt een extra accent doordat Paulus benadrukt dat heidenen niet eens naar deze δικαιοσύνη op zoek waren. Tegelijk brengt Paulus – zoals aan het begin van hoofdstuk 9 – opnieuw zijn verdriet onder woorden over het feit dat Israël, terwijl het zich wel inspande om nader tot God te komen, het gestelde doel niet heeft bereikt.

De vraag is nu *wat* Israël precies nastreefde en dus ook *welk doel* Israël niet heeft bereikt. Daarover gaan de exegetische meningen ver uiteen, zozeer dat men bij de uitleg van dit gedeelte tot geheel tegengestelde resultaten kan komen.

Wanneer het zoeken van Israël betrokken wordt op de δικαιοσύνη, die de heidenen niet hebben gezocht, maar wel hebben gevonden, wordt Israël in dit gedeelte impliciet een geheel verkeerd zoeken verweten. Het probleem van Israël is dan, dat het de δικαιοσύνη langs de weg van de wet heeft geprobeerd te bereiken. Wanneer deze uitleg wordt gevolgd, is hier al de tegenstelling te vinden tussen de δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη zoals deze in het vervolg aan de orde zal komen.

²⁹¹ Rom. 1:17, 3:22,25, 26,28,30, 4:3,5,11,13,22, 5:1,2,9, 10:6.

²⁹² Rom. 3:24, vgl. 5:17.

²⁹³ Rom. 3:24, vgl. 5:17,21, 8:10.

²⁹⁴ Ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, Rom. 4:3,22.

²⁹⁵ Rom. 3:20, 4:2.

²⁹⁶ Δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ, Rom. 4:5; vgl. de onderstreping van “Gods liefde jegens ons doordat Christus, toen wij nog zondaren waren, voor ons gestorven is”, 5:8.

²⁹⁷ Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, Rom. 4:25.

Veel exegeten hebben daar moeite mee, alleen al omdat Paulus hier niet expliciet onder woorden brengt, dat Israël de gerechtigheid zocht en vervolgens niet vond. Israël jaagde de νόμος δικαιοσύνης na, de wet dus, en kwam aan de wet uiteindelijk niet toe (εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν). Maakt Paulus hier aan Israël een verwijt dat het de wet nastreeft, terwijl hij daar eerder veel positiever over heeft gesproken (in Rom. 2:13,25)? Kan Paulus zijn volk met recht verwijten, dat zij zich aan de wet willen houden, die hen door God gegeven is? Een heel aantal exegeten meent deze vragen niet bevestigend te kunnen beantwoorden. Dat brengt hen er toe een veel positievere uitleg te geven van διώκων νόμον uit vers 31. Dat wordt Israël niet verweten, integendeel. Wanneer het streven naar wetsvervulling op een goede manier zou gebeuren, zou deze wel degelijk tot gerechtigheid brengen. Het probleem van Israël is niet dat het de δικαιοσύνη langs de weg van de wet probeert te bereiken, maar dat het de wet zelf op een verkeerde manier heeft nagestreefd. Volgens deze exegeten is hier dus geen sprake van een tegenstelling tussen δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη.

Zo wordt duidelijk, dat het hier exact om de vraagstelling gaat, waar de exegese van de context van de citaten uit Romeinen 10:5-8 antwoord op zou moeten geven.²⁹⁸ Vanwege het belang van een goed inzicht in deze problematiek zullen eerst drie vertegenwoordigers van de tweede lijn van uitleg aan het woord komen, volgens wie er geen sprake is van een tegenstelling in dit gedeelte tussen de wet en het geloof als twee manieren om de gerechtigheid te bereiken.

Op deze manier zal er een beter zicht kunnen komen op de inhoud van de begrippen δικαιοσύνη, νόμος, πίστις en ἔργα, hetgeen vervolgens weer van groot belang is voor de uitleg van het gedeelte dat speciaal onze aandacht zal vragen.

J.E. Toews

In 1977 promoveerde J.E. Toews op een studie over Romeinen 9:30-10:13, die niet zo veel aandacht heeft gekregen.²⁹⁹ Dat is jammer want in deze studie is Toews zeer consequent in zijn positieve uitleg van het διώκειν νόμον door Israël. Hij gaat uit van de principiële vervulbaarheid van de wet. Hij wijst de gedachte, dat Israëls najagen van de wet negatief ingevuld zou kunnen worden, categorisch van de hand. Israëls διώκειν νόμον in 9:30 is een opdracht van God en kan niet nader ingevuld worden vanuit het vervolg, waarin negatief gesproken wordt over Israëls struikelen over de steen des aanstoots (9:32) en Israëls pogingen om een eigen gerechtigheid te vestigen (10:3).³⁰⁰ Vanwege deze consequente benadering, die in veel studies niet wordt volgehouden, wordt zichtbaar hoe een dergelijke benadering van deze passage wel vast moet lopen.

²⁹⁸ Vgl. de vraagstelling aan het eind van par. 1, blz. 71.

²⁹⁹ Toews, *The Law in Paul's Letter to the Romans. A Study of Romans 9.30-10.13*, North Western University, Evanston, Illinois, 1977.

³⁰⁰ Het probleem is dus niet, dat Israël de gerechtigheid door werken zocht, en zich daarom aan de steen des aanstoots, ingevuld als de Christus, heeft gestoten. Deze traditionele benadering wijst Toews radicaal van de hand: "This interpretation has been shored up by traditional affirmations about the inalterable opposition between righteousness by faith and righteousness by works and the unfulfillability of the law as a means to obtain righteousness", *ibid.*, 121.

Toews ziet in 9:30,31 het streven van de heidenen recht tegenover het streven van Israël staan. Hij brengt dat op de volgende manier in schema:

“Category :	v. 30	v. 31
A. People	ἔθνη	Ἰσραήλ
B. Activity	μὴ διώκοντα	διώκων
C. Goal	δικαιοσύνην	νόμον δικαιοσύνης
D. Achievement	δικαιοσύνην κατέλαβεν	νόμον οὐκ ἔφθασεν”. ³⁰¹

Op deze manier is de tegenstelling compleet: heidenen krijgen wat ze niet beogen, Israël krijgt niet, wat het wel beoogt. Wat beoogt Israël, terwijl ze het niet verkrijgt? Paulus verwoordt dat expliciet in regel C en D. Israël jaagt de wet na. Dat komt ook overeen met de werkelijkheid, die wij van Israël kennen: “Israel’s goal was to live in harmony with the law, because the law was righteous and showed the people how they might be righteous before God”.³⁰²

Hierin blijkt een belangrijke motivatie voor deze benadering te liggen. Deze uitleg wil voorkomen dat er een vertekend negatief beeld ontstaat van een soort wetsbetrachting van “self-righteous Jews arrogantly striving for their own self-justification”.³⁰³

Ofschoon deze motivatie sympathiek overkomt, is hier toch direct een vraag te stellen. Hoe verhoudt zich het streven van heidenen ten opzichte van het streven van Israël? Is er inderdaad sprake van een verschillend doel dat zij nastreven? Wordt daarmee de tegenstelling scherper, zoals Toews stelt? Het lijkt in een schema goed tegenover elkaar te staan, maar de scherpte van de tegenstelling verliest zijn kracht, wanneer Paulus inderdaad twee verschillende soorten van streven naast elkaar zou zetten. De tegenstelling wordt groter, wanneer beide groepen hetzelfde nastreven, te weten δικαιοσύνη, waarbij Paulus moet constateren dat de een dat doel bereikt, en de ander niet.

Een tweede vraag waaruit blijkt dat deze uitleg wel moet stranden indien zij echt consequent wil blijven, betreft de betekenis van vers 31b: εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. Deze constatering krijgt een sleutelrol in het betoog van Toews. Met nadruk stelt hij dat Paulus niet beweert dat Israël niet aan de gerechtigheid toekwam, als doel van de wet, maar dat het aan de wet zelf niet toekwam. Het doel dat Israël nastreeft is dus niet rechtvaardigheid maar de rechtvaardige wet.³⁰⁴ Paulus geeft volgens Toews in de directe context aan, dat deze wet van Mozes wel degelijk tot het leven kan leiden (Rom. 10:5).

Wat houdt het dan in, dat Israël aan deze wet niet is toegekomen? Toews vertaalt: “Israel pursued the law and did not overtake it”.³⁰⁵ Wat is dan precies niet bereikt? Toews blijft de uitleg bestrijden, dat Israël uiteindelijk niet toekwam aan de gerechtigheid, waar de wet toe zou moeten brengen, want dat was niet het doel, waar

³⁰¹ *Ibid.*, 126.

³⁰² *Ibid.*, 133.

³⁰³ *Ibid.*, 144.

³⁰⁴ Νόμος δικαιοσύνης in vers 31b kan om deze reden volgens Toews niet worden geïnterpreteerd als een wet tot gerechtigheid, waarbij δικαιοσύνης dus als gen. obj. gelezen zou moeten worden, maar het is een echte genetivus subjectivus. “Νόμος δικαιοσύνης then translates the law ‘as righteous’ or ‘of righteousness’”, *ibid.*, 132.

³⁰⁵ *Ibid.*, 134.

Israël naar op zoek was. Israël zocht niet naar de δικαιοσύνη. Hij ontkent ook een benadering, waarin hier zou staan dat Israël weliswaar de wet wil houden, maar niet toekomt aan een volledige wetsbetrachting; daarmee zou de wet toch principieel onvervulbaar worden. Uiteindelijk houdt Toews het bij de constatering dat Israël de wet als zodanig niet heeft bereikt.³⁰⁶

De reden hiervoor is te vinden in het volgende vers. In 9:32 gaat het over de manier waarop Israël de wet heeft nagestreefd: “as a demand for human performance instead of a call to faith”.³⁰⁷ Wanneer de wet ἐκ πίστεως was gevolgd, was Israël wel aan de wet toegekomen. Dan had het de wet bevestigd.³⁰⁸ Dat betekent dat een streven naar wetsbetrachting in feite hetzelfde had moeten zijn als het leven in geloof!³⁰⁹

Toews blijft consequent positief spreken over het streven naar wetsvervulling, maar moet toch impliciet iets invoegen, om de zin van εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν te verstaan. Het is immers evident dat Paulus niet kan bedoelen, dat Israël in het geheel niet met de wet heeft geleefd, dus in het geheel niet aan de wet is toegekomen. Israël is aan de wet niet toegekomen, omdat het op een verkeerde manier met de wet omging. Zo heeft Israël de wet niet bevestigd. Zonder dat Toews dit expliciet onder woorden brengt, wordt uit deze consequente benaderingswijze wel zichtbaar, dat hij *nolens volens* gedwongen wordt een nadere bepaling aan de wet van vers 31 toe te voegen, om de zin begrijpelijk te laten zijn. Uiteindelijk staat hij dicht bij de exegeten, die bij de wet denken aan de diepere bedoeling van de wet, die door Christus aan het licht wordt gebracht. Wie de wet in zijn echte bedoeling nastreeft, doet niets anders dan in het geloof leven.

Terwijl Toews probeerde de door Paulus beoogde tegenstelling zo scherp mogelijk naar voren te laten komen, blijft er nauwelijks een tegenstelling over. Per saldo blijkt op een later moment in zijn studie, dat zowel heidenen als Joden op weg zijn naar hetzelfde doel, “one reached the goal because it ran ἐκ πίστεως, while the other stumbled because it ran ἐξ ἔργων.”³¹⁰

³⁰⁶ “Paul, contrasting the achievement of the Gentiles and the Jews, asserts that the one attained δικαιοσύνη though not pursuing it, while the other did not attain νόμος in spite of very active pursuit. Such is the clear import of οὐκ ἔφθασεν”, *ibid.*, 134.

³⁰⁷ *Ibid.*, 134.

³⁰⁸ “9.32 is nothing but a reaffirmation of νόμον ἱσχύον in 3.27f and of ἐκ πίστεως in 1.16,17”, *ibid.*, 138, 139. Helaas is de tekstverwijzing niet erg precies, het gaat immers om Rom. 3:31. Van groter belang is het er op te wijzen, dat het in Rom. 3:31 niet om de wet gaat die op de berg Sinaï gegeven is, zoals in 9:32, maar om de heilige schrift, vgl. O. Hofius, “Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi” in *id.*, *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 66. De gedachte dat Israël door de vervulling van de wet, de wet zou kunnen “bevestigen” of “oprichten”, mist dan ook elke grond.

³⁰⁹ Tot een zelfde de soort gelijkstelling, waarbij wèl de conclusie getrokken wordt dat dit betekent dat de wet niet geheel vervuld kan worden om het leven te ontvangen, komt Th.R. Schreiner, “to pursue the law by faith is to recognize that the law cannot be obeyed sufficiently to obtain salvation and that salvation can only be obtained by believing in Christ”, “Israel’s Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30-10:3”, *TJ* 12 NS (1991), 220. Op eenzelfde manier interpreteert C.E.B. Cranfield het echte δεικνόν νόμον: dat is “to respond the law with faith and pursue it on the basis of faith”, *Romans*, 520. Dat betekent voor Cranfield dat hij εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν als zodanig terugleest: dat betekent dat Israël niet toekwam aan de “real meaning” van de wet, en dat is: “faith”, met verwijzing naar Rom. 3:21 e.v. en 10:6-13, *Romans*, 508.

³¹⁰ *Ibid.*, 204; Toews betreft vers 33 ook op de wet. Israël is gestruikeld over de wet, doordat het er niet op een gelovige manier mee geleefd heeft. De steen uit Jes. 28 ziet dus ook op de wet; het vertrouwen daarop betreft Toews op een vertrouwen op God op grond van de wet. Nogmaals: op deze manier wordt

Door de studie van Toews te volgen is helder geworden, dat zijn consequente benadering van de wet als het doel dat terecht door Israël werd nagestreefd en daarmee zijn afwijzing van de gedachte dat de wet hier genoemd zou worden als een middel om een ander doel – namelijk δικαιοσύνη – te bereiken, niet vol te houden is. We kunnen hieruit de conclusie trekken, dat deze opvatting van het δικῶκεν νόμου niet juist is, omdat de tegenstelling tussen het streven van heidenen en Joden door Toews verkeerd is geïnterpreteerd.

J.D.G. Dunn

J.D.G. Dunn bestrijdt eveneens de gedachte, dat Paulus hier zou verkondigen, dat Israëls wetsbetrachting op zich negatief te beoordelen is. De νόμος δικαιοσύνης die Israël nastreeft is een positieve aanduiding van wat God van Israël vraagt. Daar kan Paulus alleen maar positief over spreken. “For Paul... the law has a positive role in relation to righteousness.”³¹¹ De wet kan nooit tegenover gerechtigheid komen te staan, maar is een door God gegeven middel om de gerechtigheid te bereiken.³¹² Het probleem voor Israël is niet, dat het de wet bleef volgen, maar het probleem was dat het de wet op een verkeerde manier heeft opgevat en er vervolgens op een verkeerde manier mee heeft willen leven.

Er is een verschil met de interpretatie van Toews. Dunn kent niet de tegenstelling tussen het (niet) streven naar gerechtigheid en het streven naar de wet zoals Toews die benadrukt. Integendeel: Dunn spreekt over de νόμος δικαιοσύνης die Israël nastreeft als “more or less *synonymous*” met de gerechtigheid die de heidenen niet nastreefden in vers 30.³¹³ Toch komt de interpretatie van Dunn dicht bij die van Toews op dit punt, omdat Dunn stelt dat Israël over de gerechtigheid niet anders kan denken dan in termen van de wet die zij van God hebben gekregen.³¹⁴ Uiteindelijk streeft Israël dus de gerechtigheid na in de vorm van de wet en dat is in deze interpretatie, net als bij Toews, positief te waarderen. Ook in deze benadering is er dus geen tegenstelling tussen δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου en ἐκ πίστεως δικαιοσύνη. Wie een tegenstelling maakt tussen νόμος en πίστις als twee wegen om de δικαιοσύνη te bereiken heeft niets van Paulus’ betoog begrepen, volgens Dunn.³¹⁵

De achtergrond van het nieuwe perspectief op de controverse over de wet in de brieven van Paulus, kwam al aan de orde. Dunn is er een belangrijke vertegenwoordiger van. De wet is volgens dit *New Perspective* voor Israël nooit bedoeld geweest om een bepaalde verdienste te verkrijgen. Als dat zo zou zijn, dan zou de weg van de wet inderdaad recht tegenover de weg van het evangelie staan,

het doel waarmee Israël leeft wel consequent volgehouden, maar wordt tegelijk zichtbaar dat deze visie niet vol te houden is, zonder in grote moeilijkheden te komen. Het πιστεύειν ἐπ’ αὐτῷ van vers 33 wordt geheel losgemaakt van de uitlegtraditie van Jes. 28 en zelfs van de manier waarop Paulus hier in dezelfde context, in 10:11 over spreekt.

³¹¹ *Romans*, 593.

³¹² “Any interpretation which poses law and righteousness as alternatives at this point has missed the train of Paul’s thought altogether”, *Romans*, 592.

³¹³ *Ibid.*, 592.

³¹⁴ “Paul describes the right relationship offered by God in terms of the law no doubt partly because no Jew could think of Israel’s covenant relationship with God apart from the law”, *Romans*, 593

³¹⁵ “It is clear enough from the train of thought that ‘the law of righteousness’ is not being disparaged by Paul; it is a goal worthy of pursuit”, *ibid.*, 592.

waarin de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ wordt geschonken uit pure genade. Dunn – in navolging van en samen met E.P. Sanders en veel anderen – bestrijdt deze tegenstelling als onpaulinisch. Bovendien zou hier sprake zijn van een anachronistische benadering van de wet, die meer ingegeven is door een Protestantse, nader bepaald Lutherse visie op de wet, dan door een bestudering van de Joodse bronnen die op een geheel andere manier over de vreugde van de wetsbetrachting spreken. Deze wetsbetrachting is nergens bedoeld als een middel om gerechtigheid voor God te verkrijgen, of om tot het verbond van God te mogen gaan behoren.³¹⁶ Integendeel, het is de manier waarop zij die tot het verbond behoren in dat verbond kunnen leven. Het gaat om de goede houding van het leven in de gerechtigheid en niet om de manier waarop deze gerechtigheid verkregen zou moeten worden.³¹⁷

De opvatting van Dunn over de wet die geen middel kan zijn om δικαιοσύνη te verkrijgen past in deze nieuwe benadering van de paulinische controverse in Galaten en Romeinen. Het navolgen van de wet is geen probleem. Er rijst wel een probleem als Joden na Christus willen vasthouden aan de typisch nationalistische manier waarop de wet hen gelegenheid gegeven heeft om zich te onderscheiden van de heidenen. Die opvatting van de wet wordt na de komst van Christus een onnodige belemmering voor heidenen om toe te treden tot het verbond. Het is deze verkeerde opvatting van de wet, die Paulus in Romeinen 9:31b bestrijdt, volgens Dunn.³¹⁸

Bewust gebruikt Paulus opnieuw het woord νόμος en niet een aanduiding van het resultaat van een leven volgens de wet, de δικαιοσύνη. Het blijft Paulus gaan om de manier waarop de wet wordt opgevat. Door scherp te zeggen dat Israël – terwijl het terecht de wet probeerde na te leven – toch aan de wet niet is toegekomen, probeert Paulus te shockeren. Hij bedoelt hiermee niet te zeggen dat Israël de wet niet heeft gehouden, maar dat het deze heeft opgevat als een manier om zich op een nationalistische manier te blijven handhaven. “They have reached it at a too superficial, nationalistic level, which is a distortion of the deeper level.”³¹⁹ Die diepere manier van leven met de wet is een leven met de wet in geloof, en ook dat wordt door Dunn vanuit dezelfde optiek gestempeld; hij bedoelt daarmee “a lifestyle which penetrates far below matters of race and of ritual and which can be sustained and maintained independently of either”.³²⁰

Ook in deze exegese blijft het de vraag, of op deze manier recht kan worden gedaan aan vers 31b. Het is evident dat Paulus niet bedoelt, dat Israël in het geheel niets aan de wet heeft gedaan en zo niet aan de wet is toegekomen. Maar Paulus kan volgens Dunn ook niet bedoelen, dat Israël niet is toegekomen aan het doel van de wet,

³¹⁶ Om een enkel citaat te geven uit een bespreking door Dunn van “the New Perspective on Paul”, ontwikkeld door E.P. Sanders: “It was never God’s intention, so Paul argues, that one should accept the law in order to become one of the elect”, “The New Perspective on Paul”, 102, vrijwel letterlijk overgenomen uit E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis 1983, 46.

³¹⁷ “That is to say, obedience to the law in Judaism was never thought of as a means of *entering* the covenant, of *attaining* that special relationship with God; it was more a matter of *maintaining* that special relationship with God”, “The New Perspective on Paul”, 99.

³¹⁸ “Israel’s mistake was to understand righteousness as something peculiarly theirs”, *ibid.*, 583

³¹⁹ *Romans*, 582.

³²⁰ *Ibid.*, 593 (omgezet in praesens).

namelijk het bereiken van gerechtigheid. De gedachte dat de wet een middel is om tot een bepaald doel te geraken zou immers niet passen in het kader van de toenmalige Joodse theologische opvattingen en dus ook niet in het kader van Paulus' denken.

Ondertussen is daarmee de uitleg wel moeilijk geworden. Dunn beseft de spanning van de exegese op dit punt. Hij heeft twee hulplijnen nodig om tot een uitleg van vers 31b te komen. Ten eerste overdrijft Paulus bewust om te shockeren en moeten zijn woorden dus niet al te letterlijk worden opgevat.³²¹ Ten tweede gaat het Paulus niet om de wet, in dezelfde zin als hij de term νόμος in de eerste helft van vers 31 gebruikte, maar om de wet op een dieper niveau. Dat impliceert dat de term νόμος in hetzelfde vers op twee manieren gebruikt wordt. Volgens Dunn gebeurt dit door Paulus weliswaar bewust vanwege het effect dat hij wil bereiken, maar er komt wel een behoorlijke spanning op de exegese te staan.

Vervolgens moet worden geconstateerd dat het goede navolgen van de wet ook in deze opvatting dicht bij een leven in geloof komt te liggen. Van een tegenstelling tussen πίστις en νόμος kan – zoals gezegd – geen sprake zijn, integendeel. Maar er is wel een scherpe tegenstelling tussen πίστις en ἔργα. Dat wordt in vers 32 helder. Het probleem bij het διώκειν νόμον zoals Paulus dat bij zijn volksgenoten tegenkomt is dat zij dat niet ἐκ πίστεως doen, maar ὡς ἐξ ἔργων. Deze ἔργα vult Dunn in het kader van zijn opvatting in als specifieke verbondskennmerken, die door een aantal van zijn volksgenoten als voorwaarde werden gehandhaafd, om op een goede manier uit de wet te leven. Paulus wil er de nadruk op leggen, dat er ook een andere manier is om uit de wet te leven, namelijk ἐκ πίστεως.

Aan Dunn is dan de vraag te stellen, wat er in deze opvatting van een “wet” overblijft, als het daarin niet over werken kan gaan, maar over geloof. Dunn spreekt wel van een “lifestyle”, maar bedoelt deze niet aan specifieke woorden uit de νόμος vast te maken. Integendeel, die *lifestyle* moet gestempeld worden door geloof. Opnieuw is de conclusie te trekken, dat een uitleg waarin de νόμος als het doel van het streven van het Joodse volk door Paulus positief wordt gewaardeerd, voor grote moeilijkheden plaatst.

H. Hübner

Nog een derde exegeet verdient de aandacht. H. Hübner heeft de interpretatie van διώκειν νόμον δικαιοσύνης in 9:31 op een grondige manier aan de orde gesteld in zijn studie *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*. Hij stelt de vraag of dit διώκειν van Israël door Paulus positief of juist negatief gewaardeerd wordt. Het participium kan causaal worden vertaald: omdat Israël de wet najaagde, kwam het aan de wet niet toe. De wet is in dat geval de geperverteerde wet, de wet die misbruikt wordt om gerechtigheid te verkrijgen. Het participium kan echter ook adversatief worden opgevat: ofschoon Israël de wet, die op gerechtigheid

³²¹ “Paul achieves maximum shock effect by his outright denial that Israel has in fact lived up to the law ... It is this apologetic tactic ... that explains the formulation here”, *ibid.*, 582.

gericht is, nastreefde, kwam het aan de wet niet toe. Dan is zowel het διώκειν van Israël als de wet in dit verband in positieve zin op te vatten.³²²

Hübner vindt het opmerkelijk, dat in de meest gangbare commentaren dit alternatief niet scherp wordt uitgewerkt.³²³ Gaat het hier om de νόμος als “Gesetz, das zur Erlangung von Gerechtigkeit mißbraucht wird” of om de νόμος als “Gesetz, dessen innere Intention nach dem Willen Gottes Gerechtigkeit ist”?³²⁴

Zelf komt hij tot de conclusie dat Paulus de meeste aanleiding geeft om tot een positieve interpretatie van de νόμος – en daarmee ook van het navolgen van de wet – te komen. Hij verwijst naar Romeinen 7:10 waar staat dat het gebod in eigenlijke zin op het leven gericht is.³²⁵ De belangrijkste reden evenwel om tot een positieve uitleg van het διώκειν te komen is een vergelijking met Jesaja 51:1. Dit gedeelte uit Deutero-Jesaja vormt volgens Hübner de achtergrond van de uitdrukking διώκειν δικαιοσύνην en νόμος δικαιοσύνης. Jesaja 51 is één van de vier plaatsen waar διώκειν met als object δικαιοσύνην of τὸ δίκαιον in de LXX voorkomt en de enige plaats die een goede inhoudelijke achtergrond kan vormen voor deze wending bij Paulus.³²⁶ Terminologische overeenkomsten in de context steunen deze stelling. Abraham is “geroepen” en “geliefd”³²⁷, woorden die een echo vinden in Romeinen 9.³²⁸ In Jesaja 51: 4 wordt de wet van God een licht voor de heidenen genoemd, in vers 7 staat dat de wet in het hart van Gods volk is.³²⁹ Vers 5 verkondigt Gods nabije gerechtigheid.³³⁰ Verder wijst Hübner onder meer nog op het ζητοῦντες in Jesaja 51:1, dat wellicht een weerklink vindt in het ζητοῦντες van Romeinen 10:3.³³¹

De overeenkomsten zijn te talrijk om deze als toevalligheden te beschouwen. Het is frappant, dat deze oudtestamentische achtergrond van het διώκειν δικαιοσύνην

³²² “Die große Schwierigkeit liegt in V. 31, und zwar in dem Begriff νόμον δικαιοσύνης. Zwei Grundauslegungsmöglichkeiten bieten sich an: 1. Das Partizip ist *kausal* aufzulösen: Weil Israel dem Gesetz als einem Gesetz, durch das Gerechtigkeit zu erlangen sei, nachjagte, gelangte es nicht zum Gesetz. 2. Das Partizip ist *adversativ* aufzulösen: Obwohl Israel dem Gesetz, das auf Gerechtigkeit aus ist, nachjagte, gelangte es nicht zum Gesetz”, *Gottes Ich und Israel*, 61.

³²³ “Auffällig ist jedoch, daß weithin in den gängigen Kommentaren die Frage nach dem Sinn von νόμον δικαιοσύνης nicht oder höchstens am Rande diskutiert wird”, *ibid.*, 62.

³²⁴ *Ibid.*, 62.

³²⁵ *Ibid.*, 63.

³²⁶ Naast Jes. 51:1 noemt Hübner Prov. 15:9, Sir. 27:8 en Deut. 16:20, *ibid.*, 64.

³²⁷ Ἐκάλεσα αὐτόν, ἠγάπησα αὐτόν, Jes. 51:2, *ibid.*, 64.

³²⁸ Hübner merkt op: “Der Kontext von Röm 9,30f. und der Kontext von Jes. 51,1 berühren sich terminologisch in bezeichnender Weise. Gemeint ist für Röm 9,30f. sowohl der zuvor und der danach stehende Kontext”, *ibid.*, 64. Hij noemt hierbij niet expliciet de verzen waarin sprake is van καλεῖν en ἀγαπᾶν, maar deze zijn wel aan te wijzen. Voor καλεῖν vgl. Rom. 9:17,12,24,25,26, 10:13,14 en voor ἀγαπᾶν vgl. Rom. 9:13,25.

³²⁹ Ofschoon de uitdrukking εἰς φῶς ἔθνων in de context van Rom. 9 niet voorkomt, is de zaak die hier wordt aangeduid wel aanwezig. Datzelfde is te zeggen van het schrijven van de wet in Gods hart, een bekende aanduiding van het nieuwe verbond (zonder dat Hübner dat expliciet noemt).

³³⁰ “In V. 5 kündigt Gott seine nahe Gerechtigkeit, δικαιοσύνη μου, an, wobei diese Gerechtigkeit parallel zum Heil Gottes, τὸ σωτήριόν μου, genannt wird”, *ibid.*, 64. Over dat heil wordt in Jes. 51:6 gezegd, dat het in eeuwigheid blijft. H.-J. Eckstein wijst in dit verband expliciet op het werkwoord ἐγγίζειν dat zowel in Jes. 51:5 als in Jes. 46:13 en Jes. 56:1 gebruikt wordt. Dat brengt hem voor de exegese van het citaat uit Deut. 30:14 in Rom. 10:8 tot de conclusie, dat “Paulus Dtn 30,14 offensichtlich auf dem Hintergrund der dtjes. Verkündigung vom Nahen (ἐγγίζειν) des Heils und der Gerechtigkeit Gottes verstanden hat”, “Nahe ist dir das Wort”, 218, vgl. exegese van Rom. 10:8 hieronder.

³³¹ Hübner wijst bovendien nog op Jes. 51:5, waar de heidenen op Gods arm, d.i. op Gods macht hopen en daarop dat deze gedachten in vers 8 worden herhaald, *ibid.*, 64.

zoals Hübner daarop gewezen heeft, door andere exegeten nauwelijks is opgemerkt.³³² De context van Jesaja 51 klinkt mee en wordt door Paulus ook inhoudelijk betrokken bij zijn uitspraken over de verhouding tussen de heidenen die de gerechtigheid verkrijgen en Israël dat dit wel zoekt, maar aan de wet niet toekomt.

Wanneer Hübner het διώκειν van Israël op deze positieve manier benadert, blijft de interpretatie van Romeinen 9:31b echter opnieuw problematisch. Dat Israël aan de wet niet toekwam, betekent ook voor Hübner dat Israël aan de eigenlijke zin van de wet niet toekwam, omdat het de wet op een verkeerde manier heeft nagestreefd, namelijk ὡς ἐξ ἔργων, in plaats van ἐκ πίστεως.³³³ Hij komt hierbij net als de beide hierboven besproken exegeten tot de conclusie dat hij kan instemmen met de exegese van C.E.B. Cranfield, waarin het leven naar de wet in eigenlijke zin niets anders kan zijn dan het leven uit het geloof.³³⁴

Hübner gaat echter een stap verder door het probleem te signaleren dat hierdoor rijst. Wat houdt het nu concreet in, dat Israël aan het leven naar de wet in eigenlijke zin niet is toegekomen? Wanneer is dit begonnen? Wie Romeinen 9:30-32 leest als vervolg op het voorafgaande, kan niet anders concluderen dan dat het gaat om een probleem, dat altijd al voor Israël heeft gegolden.³³⁵ Is Israël dan nooit aan de wet toegekomen? Dat lijkt in spanning te staan met het centrale punt waar Paulus naar toe gaat. Uiteindelijk is het belangrijkste ijkpunt waaruit blijkt, dat Israël aan de wet niet is toegekomen, dat het Christus niet heeft aanvaard.³³⁶

Hübner signaleert deze spanning in zijn evaluatie van dit gedeelte na zijn bespreking van Romeinen 10:4 en waardeert dit in zijn studie uit 1984 niet negatief. Bij Paulus vloeien verleden en heden vaker in elkaar over. “Und es ist allen Ernstes zu fragen, ob nicht die von ihm praktizierte Elastizität im Gebrauch der ‘Begriffe’ für die ‘Sache’ seiner Theologie angemessen war.”³³⁷

³³² Hübner zelf schrijft na zijn bespreking van Jes. 51: “Vergegenwärtigt man sich diesen ganzen Sachverhalt, so verwundert seine Nichtbeachtung durch die Kommentatoren des Röm”, *ibid.*, 65. J.D.G. Dunn noemt Hübner wel in dit verband, zonder inhoudelijk op de achtergrond in Jes. 51 in te gaan, *Romans*, 580. Op blz. 577 had hij reeds de opmerking gemaakt, dat in de studie van L. Gaston, *Paul and the Torah*, de suggestie wordt gedaan, dat Jes. 51:1-8 de achtergrond vormt voor Rom. 9:30 e.v.; ook daar gaat hij er niet inhoudelijk op in. F. Belli geeft een overzicht van een twaalfstal woordverbindingen tussen Jes. 51:1-8 en Rom. 9 en 10, met verwijzing naar Hübner en Gaston, *Argumentation and Use of Scripture*, 169. Ook Belli ziet een verbinding met de gedachte, dat Gods gerechtigheid ook voor de volkeren is. “The evocation of this divine righteousness in Isaiah (LXX), just as in Paul’s text, goes together with the possibility that it is for all, and not an exclusive prerogative of Israel”, *ibid.*, 230.

³³³ Het is voor Paulus niet mogelijk om Israël een verwijt te maken, dat het de wet nastreefde, omdat hij in Rom. 2:12 e.v. de Joden het verwijt maakt, dat zij de wet op een antinomistische manier overtreden. Niet het διώκειν τὸν νόμον was verkeerd, maar het kwalificeren van de wet als νόμος τῶν ἔργων, met verwijzing naar Rom. 3:27, *ibid.*, 62.

³³⁴ “So kann auch Cranfield zugestimmt werden, wenn er erklärt: ‘for v. 32 implies that it was not the object of their pursuit which was wrong but the way in which they had pursued it (had they pursued it ἐκ πίστεως instead of ὡς ἐξ ἔργων, they would have been doing what was required)’ (*Romans*, 508). Das Gesetz sollte, so Cranfield, zeigen, wie Israel die Gerechtigkeit vor Gott erlangen kann, nämlich über den Weg des Glaubens”, *ibid.*, 65,66.

³³⁵ “Liest man also 9,30-32a von 9,6-29 herkommend, so wird man das Versagen Israels am ungezwungensten als ein Versagen auffassen, von dem Israel immer schon herkommt”, *ibid.*, 92.

³³⁶ “Daß Paulus hier vor allem dieses einmaligen Versagen Israels aussagen will, sollte man nicht bestreiten”, *ibid.*, 92.

³³⁷ *Ibid.*, 93.

In zijn *Biblische Theologie des Neuen Testaments* uit 1993 is Hübner iets minder positief ten aanzien van de gesignaleerde spanning in 9:30. Enerzijds spreekt de apostel in de context van dit vers duidelijk over de schuld van Israël, die pas door het komen van Christus als schuld mogelijk is geworden. Anderzijds blijft hij zijn stelling handhaven: “Die Aussage 9,30, daß Israel dem Gesetz der Gerechtigkeit nachlief, aber nicht zum Gesetz durchdrang, läßt sich am besten so verstehen, daß auch die alttestamentliche Zeit mitberücksichtigt wird.”³³⁸ Hübner spreekt dan van een van de “Unausgeglichheiten in der Argumentation des Paulus”, waarbij we moeten overwegen, “ob Paulus nicht zuweilen sehr bewußt mit Unschärfen argumentiert”.³³⁹

Wanneer Paulus in het vervolg over het *διώκειν* van de wet door Israël als een door God gegeven heilsmogelijkheid spreekt, met een verwijzing naar Leviticus 18:5 (“de mens die de wet doet zal daardoor leven”), dan kan dit dus bij voorbaat niets anders dan een abstracte heilsmogelijkheid zijn. Letterlijk zegt Hübner: “es ist eben eine rein *abstrakte Möglichkeit*, abstrahiert nämlich von der Realität der Sünde Israels in der Vergangenheit des Alten ‘Bundes’.”³⁴⁰

Hübners scherpzinnige analyse brengt aan het licht, waar ook in zijn uitleg een grote spanning blijft bestaan. Dat Israël de wet najaagt en uiteindelijk toch niet aan de wet toekomt, komt omdat het hier om een abstracte mogelijkheid gaat, die kennelijk niet aan de werkelijkheid van Israël heeft beantwoord. Wanneer het *διώκειν νόμου δικαιοσύνης* door Israël in positieve zin wordt opgevat als een weg tot het verkrijgen van de *δικαιοσύνη*, terwijl het deze toch niet bereikt, moet de exegeet wel zijn toevlucht nemen tot hulplijnen om tot een redelijke eenheid van de passage te komen. Terwijl Dunn sprak van een schok-effect in de argumentatie, spreekt Hübner van een onevenwichtigheid in de argumentatie of een eventueel bewust beoogde vaagheid.

De belangrijkste reden om het najagen van de wet door Israël positief te interpreteren, was voor Hübner de parallellie met Jesaja 51. De verwijzing naar deze oudtestamentische achtergrond van Paulus’ uitdrukking is overtuigend. De uitleg van het *διώκειν* van Israël in de context van Romeinen 9 echter niet.

Exegese van vers 30-32a

De bestudering van de exegese van de drie genoemde auteurs, waarin de *ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* in feite parallel loopt met de *δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου*, omdat de wet uiteindelijk de weg van het geloof wijst, toont aan dat deze exegese vast loopt. Geen van de genoemde exegeten kan een goede zin geven aan de woorden van 9:31. Men heeft ingrijpende hulplijnen nodig om de eenheid van Paulus’ gedachtegang vast te kunnen houden.

Deze conclusie leidt er toe, in de uitleg een andere keuze te maken ten aanzien van de verhouding tussen de begrippen *δικαιοσύνη*, *πίστις*, *νόμος* en *ἔργα*. Er is alle reden om wel een scherpere tegenstelling te zien tussen de *δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ*

³³⁸ *Biblische Theologie*, Bd. 2, 312.

³³⁹ *Ibid.*, 312 en 313, noot 842.

³⁴⁰ *Ibid.*, 313. Op het noemen van deze “abstracte mogelijkheid” zal later nog worden ingegaan, bij de uitleg van Rom. 10:4, vgl exegese hieronder.

νόμου en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη. Dat brengt tot een andere uitleg van 9:30-32a, waarin de eigenlijke tegenstelling niet pas in vers 32, maar al in vers 30,31 naar voren komt. Paulus spreekt hier niet slechts over de manier waarop Israël de wet heeft nagestreefd, maar over de wijze waarop heidenen deelkrijgen aan de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ en Israël daar geen deel aan krijgt *door* het nastreven van de wet tot gerechtigheid. Over de wet wordt door Paulus in dit verband dus in het geheel niet in positieve zin gesproken. De eigenlijke tegenstelling is niet die tussen πίστις en ἔργα, maar tussen πίστις en νόμος, waarbij de ἔργα behoren bij een leven naar de wet. Heidenen verkrijgen gerechtigheid, een gerechtigheid namelijk uit het geloof. Israël verkrijgt de gerechtigheid niet, omdat het niet uit geloof leeft, maar langs de weg van de wet, die werken vereist, tot de gerechtigheid probeert te komen.

O. Hofius heeft erop gewezen dat op deze manier de structuur van de tekst veel inzichtelijker wordt. Zonder Toews te noemen geeft hij een vergelijkbare structuur als die van Toews, waarbij hij tegelijk een ingrijpend andere visie te zien geeft op hetgeen Israël nastreeft.³⁴¹

	³⁰ ΕΘΝΗ	³¹ ΙΣΡΑΗΛ δὲ
A	τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην	διώκων νόμον δικαιοσύνης
B	κατέλαβεν δικαιοσύνην	εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν
C	δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως	³² διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων.

Wanneer de verzen op deze manier in schema worden gebracht blijkt dat de heidenen en Israël geheel tegenover elkaar worden gesteld, wat betreft hun activiteit (A) en wat betreft het resultaat dat ze ermee bereiken (B), waarbij door deze structuur ook zichtbaar wordt wat de reden daarvoor is (C). Wanneer de beide elementen van A recht tegenover elkaar blijven staan, wordt de tegenstelling het scherpst, wanneer ervan uitgegaan kan worden dat het object van διώκων aan beide zijden inhoudelijk gelijk is. Dat kan wanneer de genitief-verbinding νόμος δικαιοσύνης wordt opgevat als een stijlfiguur, op de manier waarop Chrysostomus en Calvijn dit vers reeds hebben uitgelegd. Zij spreken hier van een hypallage. Bij die stijlfiguur kunnen het nomen regens en het nomen rectum van plaats wisselen, waardoor het woord dat als nomen regens voorop staat een bijzondere nadruk verkrijgt.³⁴² Dat betekent dat Paulus hier uitdrukt dat Israël de gerechtigheid navolgde, op de wijze van het houden van de wet.³⁴³

³⁴¹ Voor het volgende schema zie O. Hofius, "Zur Auslegung von Römer 9,30-33", 161. Hetzelfde schema is ook met dank aan Hofius overgenomen in de studie van F. Siegert, die overigens een aantal jaren eerder verscheen, *Argumentation bei Paulus*, 141,142. Ook anderen wijzen wel op de parallelle opbouw van deze verzen, b.v. O. Michel, *Römer*, 320, nt.2.

³⁴² O. Hofius noemt twee andere voorbeelden van een dergelijke hypallage bij Paulus. In 1 Kor. 1:17 staat ἐν σοφίᾳ λόγου voor ἐν λόγῳ σοφίας, vgl. 12:8 en in 2 Kor. 3:18 staat ἀπὸ κυρίου πνεύματος voor ἀπὸ πνεύματος κυρίου, "Zur Auslegung von Römer 9,30-33", 162, nt. 42. E.S. Hoffmann, G.H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen 1990², 591, noemt als voorbeeld van

Via die wet probeerde Israël de gerechtigheid te verkrijgen, waardoor Paulus in de volgende helft van het vers het woord νόμος kan gebruiken voor hetgeen Israël via de wet probeerde te bereiken, namelijk de δικαιοσύνη (B). Ook hier is sprake van een stijlfiguur, te weten die van de metonymie.³⁴⁴ Hierdoor krijgt opnieuw de mislukte weg waarlangs Israël de δικαιοσύνη dacht te kunnen bereiken extra nadruk. Verschillende handschriften vullen het geïmpliceerde doel ook aan en hebben “εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν”.³⁴⁵ Zo wordt dezelfde uitdrukking als uit de eerste helft van het vers herhaald, hetgeen inhoudelijk op hetzelfde neerkomt. De tegenstelling is inderdaad compleet wanneer tegenover het κατέλαβεν δικαιοσύνην³⁴⁶ van de heidenen het niet ontvangen van de gerechtigheid van Israël staat.³⁴⁷

een dergelijke begripsverwisseling “διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς” uit Matt. 13:5: “vanwege het niet hebben van diepte der aarde” voor: “diepe aarde”. In dit geval wordt daarvoor het begrip “Enallage” gebruikt. Van Dale’s *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* noemt als voorbeelden van hypallage in het Nederlandse spraakgebruik “een goed glas wijn” voor “een glas goede wijn” en “revolutionaire geest” voor de “geest der revolutie”.

³⁴³ J.E.B. Cranfield verwijst naar Chrysostomus en anderen, *Romans* 507, O. Hofius haalt hier Calvin aan: “Legem iustitiae per hypallagen posuisse mihi videtur pro iustitia Legis”, *ibid.*, 172, nt. 41. Door deze stijlfiguur krijgt zowel de tegenstelling die Paulus inhoudelijk wil maken (heidenen bereiken gerechtigheid, Israël bereikt gerechtigheid niet), als de nadruk die hij daarbij legt op de verkeerde weg die Israël daarbij bewandelt (de wet), volle nadruk. Dit wordt zo scherper onder woorden gebracht dan bij een interpretatie van de genetiefverbinding als een gen. obj., waar b.v. H.N. Ridderbos voor kiest: “een wet ter gerechtigheid”, *Romeinen*, 225. Cranfield en Moo wijzen de stijlfiguur van de hypallage expliciet af. D.J. Moo verwijst voor deze optie naar Calvin en naar Hofius, maar concludeert: “if Paul intended us to read the phrase this way, he would surely have not gone on to use the word ‘law’ by itself as the object that Israel failed to attain later in the verse”, *Romans*, 624. Zowel Cranfield als Moo kiezen met Käsemann voor een vertaling: de wet die de gerechtigheid belooft. Toch komen zij in de tweede helft van het vers dichtbij een interpretatie waarin het meer over de gerechtigheid gaat, die door Israël niet bereikt wordt, dan over de wet, zie hieronder. Het voornaamste bezwaar van Moo is niet steekhoudend, omdat hij zelf die wet ook wel anders moet invullen om aan vers 31b een goede inhoud te geven.

³⁴⁴ “Gesetz steht hier – metonymisch und in paulinischer Kürze – für den Zweck des Gesetzes, eben die Gerechtigkeit”, F. Siegert, *Argumentation bei Paulus*, 142, met verwijzing naar Rom. 3:31 waar zich hetzelfde verschijnsel voordoet. Vgl. Hofius, *ibid.*, 167. F. Blaß, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001¹⁸, noemt de metonymie of Begriffvertauschung een in het NT veel gebruikte stijlfiguur, *ibid.*, § 495.4. Opnieuw een voorbeeld uit het Nederlands voor deze stijlfiguur: Van Dale noemt “ik lees Couperus” in plaats van “ik lees een boek van Couperus”.

³⁴⁵ Het tekstgetuigenis overtuigt niet. Toch demonstreert het feit dat de Mehrheitstext deze versie heeft bewaard, op welke manier de tekst al vroeg gelezen werd en aanvaard is.

³⁴⁶ (Κατα)λαμβάνειν en φθάνειν εἰς worden ook elders door Paulus synoniem en parallel gebruikt, vlg. Fil. 3:12,13 met 16.

³⁴⁷ Na de bespreking van de exegese van Toews, Dunn en Hübner werd al geconcludeerd dat een interpretatie waarbij deze tegenstelling niet duidelijk wordt gehandhaafd vastloopt. Veel exegeten gaan niet zover om hier te spreken van metonymie, maar komen in het resultaat van hun uitleg hier wel dicht bij. D.J. Moo wil εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν beslist niet invullen als εἰς δικαιοσύνην οὐκ ἔφθασεν maar legt vervolgens dat niet bereiken van de wet toch uit als een niet bereiken van de in de wet beloofde gerechtigheid. Ook volgens Moo zegt Paulus niet in eigenlijke zin, dat Israël aan de wet niet toekwam, maar dat het het doel van de wet niet bereikte: “Israel has failed to achieve a law that could confer righteousness because she could not produce those works that would be necessary to meet the law’s demands and so secure the righteousness it promises”, *Romans*, 627. Op een vergelijkbare manier interpreteert H. Ridderbos: “de wet als gerechtigheids-middel is aan Israël ontglipt. ... De wet is hier voorgesteld als doelwit, dat de gerechtigheid in zich bevatte. In die zin is Israël tot de wet niet toegekomen, heeft het zijn doel met de wet niet bereikt”, *Romeinen*, 225. Deze exegese heeft het bezwaar dat hiermee het doel van de wet aan de wet zelf wordt vastgemaakt, terwijl het Paulus er om gaat, dat Israël de wet voor dit doel heeft willen gebruiken. Daarmee wordt open gelaten of dit doel van meet af aan inherent met de wet verbonden was, of dat er ook sprake kan zijn van een ander doel van de wet.

Het derde element van de vergelijking (C) maakt duidelijk dat Paulus de tegenstelling tussen de volkeren en Israël nog verder doorvoert. Wat is de reden dat de heidenen de gerechtigheid ontvangen? De reden is gelegen in de aard van de δικαιοσύνη, het gaat om een δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.³⁴⁸ Wat is de reden dat Israël terwijl het zich wel heeft ingespannen om de beoogde gerechtigheid te verkrijgen, deze niet verkreeg? De reden is gelegen in de miskennen van de aard van deze δικαιοσύνη, men wilde deze bereiken door deze ἐξ ἔργων te ontvangen en niet ἐκ πίστεως.³⁴⁹ Impliciet had Paulus dat ook al gezegd in vers 31, maar de tegenstelling wordt door vers 32 nog verder geëxpliciteerd, waardoor het karakter van de δικαιοσύνη nog sterker als een genadegave van God naar voren komt.³⁵⁰

Deze exegese wordt bevestigd door het vervolg in 10:3, waar staat dat Israël de δικαιοσύνη inderdaad miskend heeft, deze zelfs niet in zijn ware aard heeft gekend (ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην). Kennelijk was dat het probleem, dat Paulus hier aan de orde wil stellen en waar hij tegelijk diep door geraakt is (10:1). Paulus heeft geen verdriet over zijn volk, vanwege gebrek aan kennis van de wet, die op een verkeerde manier is nagevolgd, maar vanwege een gebrek aan kennis van de δικαιοσύνη. Deze gerechtigheid zou voor hen het heil van God kunnen betekenen, doch zij hebben zich daar niet aan onderworpen door het te willen ontvangen. Op die manier staan zij zelf het verkrijgen van Gods gerechtigheid in de weg, door τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην te zoeken, hetgeen inhoudelijk overeenkomt met διώκειν νόμον δικαιοσύνης uit 9:31.

Toespeling op Jesaja 51:1

H. Hübner wees op het verband met Jesaja 51:1. Zijn argumenten hebben overtuigend aangetoond dat Paulus met de wending διώκειν δικαιοσύνην, naar de zojuist gegeven uitleg dus inhoudelijk gelijk aan διώκειν νόμον τῆς δικαιοσύνης, impliciet verwijst naar Jesaja 51. Door deze achtergrond krijgt wat er op dit moment gebeurt voor de apostel een diepere dimensie. Hübner ziet in de toespeling op Jesaja 51 een reden om Israëls nastreven van de wet positief te waarderen.

Wanneer het διώκειν νόμον als een *verkeerde* weg tot de gerechtigheid wordt opgevat krijgt de verwijzing naar Jesaja 51 echter nog meer zeggingskracht. Zoals

Wanneer Paulus over het doel van de wet als zodanig spreekt, kan hij ook geheel andere geluiden laten horen, vgl. b.v. Rom. 5:20,21.

³⁴⁸ “Sie haben das Heil *so* erlangt, wie es allein gewonnen werden kann – nämlich ‘aus Glauben’, d.h. als die den Gottlosen unverdient und bedingungslos gewährte Gabe der freien Gnade Gottes”, O. Hofius, *ibid.*, 167.

³⁴⁹ “Δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ist eine Gerechtigkeit, die im Verzicht auf die eigene Werke, d.h. auf das eigene Recht vor Gott besteht. Darum ist diese Glaubensgerechtigkeit nicht auf dem Weg des ‘Nachstrebens der Gerechtigkeit’ erreichbar”, O. Michel, *Römer*, 321.

Door het ὥς voor ἐξ ἔργων geeft Paulus aan dat het om een weg ging waarmee Israël subjectief meende verder te kunnen komen, men ging ervan uit *alsof* dit uit werken zou kunnen lukken, Bauer, *Wörterbuch*: ὥς voor “objektiv falsche Eigenschaft”, 1175 vgl. Hofius, *ibid.*, 168, beiden met verwijzing naar L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen 1925², 26. Tegenover de juiste weg tot gerechtigheid ἐκ πίστεως, die voor Paulus objectief vaststaat, stelt Israël de weg ἐξ ἔργων, waarvan het subjectief aanneemt dat dit een goede weg is.

³⁵⁰ Paulus drukt zich in vers 32 opnieuw zeer kort uit, door elliptisch het predikaat van de zin niet te vermelden. Paulus denkt hier nog steeds aan het διώκειν δικαιοσύνην, en niet primair aan de wijze waarop de wet vervuld wordt.

de apostel in de verzen hiervoor met woorden uit de profeten heeft aangegeven, dat er een voor Israël verschrikkelijke verwisseling heeft plaatsgevonden, doordat heidenen de prerogatieven van “Gods volk” en van “geliefde” hebben ontvangen, zo wordt hetzelfde nu weer met een toespeling op een woord uit de profeten gesteld. Juist het begin van Jesaja 51 is daarvoor uitermate geschikt.³⁵¹

In de context van Deutero-Jesaja neemt Jesaja 51:1 een cruciale plaats in. Voor het eerst verschijnt hier een volk dat God echt zoekt. “De dramatiek van Jes. 40-55 bereikt in deze passage het punt waarop God een nieuw verbond sticht door een nieuwe groepering als zijn verbondspartner aan te spreken”, zo verwoordt W.A.M. Beuken wat er gebeurt in Jesaja 51.³⁵² Over dat nieuwe volk dat hier zichtbaar wordt, schrijft hij: “Dit is samengesteld uit die nakomelingen van Abraham die door te luisteren naar de Knecht de gerechtigheid najagen (50:10-51:2) en uit hen die onder de volken naar Hem uitzien (vs. 5). Het is hier voor het eerst dat YHWH deze groep mensen aanspreekt met ‘mijn volk’.”³⁵³

Het διώκειν τὸ δίκαιον en ζητεῖν τὸν κύριον is in Jesaja 51:1 dus een antwoord op de oproep om te luisteren naar de stem van de knecht uit Jesaja 50:10. Daar wordt gezegd dat wie naar hem luistert, weliswaar nog in de duisternis kan wandelen, maar toch zal kunnen vertrouwen op de naam van JHWH en op zijn God kan steunen: πεποιθατε ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου καὶ ἀντιστηρίσασθε ἐπὶ τῷ θεῷ. De woorden die hiervoor gebruikt worden, behoren tot de geloofsterminologie, die typerend is voor het hele boek Jesaja.³⁵⁴ Als er dus in Jesaja 51:1 mensen zijn, die nu luisteren en datgene najagen waartoe God hen heeft opgeroepen, is dat een teken van de manier waarop God zijn heilsbelofte aan Israël verwerkelijkt: langs de weg van gelovige overgave aan het woord van de knecht. Zo zal het volk troost ontvangen in de duisternis waarin het door eigen schuld gekomen is (Jes. 51:3).

Wanneer deze context in de toespeling op Jesaja 51:1 mee-gehoord wordt, sluit deze niet alleen nauw aan bij het voorafgaande (m.n. Rom. 9:24-29), maar past deze ook bij de nieuwe inzet, waarin de term van de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ centraal staat en bij de manier waarop de δικαιοσύνη door Paulus wordt gekarakteriseerd. Deze kan slechts ontvangen worden en niet door het najagen of zoeken als zodanig bereikt worden. Dit zoeken is het gelovige antwoord op de belofte van God, die de knecht laat horen.

Tegelijk wordt door de verbinding met dit gedeelte uit Jesaja het verwijt in de richting van Israël des te schrijnender. Terwijl het de wet nastreeft, had het uit Gods

³⁵¹ Vgl. F. Belli, *Argumentation and Use of Scripture*, 206: “... the oracle of Isa 51:1-8 seems to offer the adequate climate for the assertions of Rom 9:30ff”. Dit vanwege de vele woordverbindingen en m.n. het idee van de roeping van Abraham en de gerechtigheid van God voor allen.

³⁵² W.A.M. Beuken, *Jesaja IIb*, POT, Nijkerk 1983, 120.

³⁵³ *Ibid.*, 119.

³⁵⁴ Voor het Hebr. כִּשְׁבָה vgl. Jes. 7:4,8, 12:2, 31:1,36:4,15 en vaker. Voor het Hebr. נִשְׁבָּה vgl. in Jes. alleen 10:20, 30:12, 31:1. Op deze drie plaatsen vertaalt de LXX נִשְׁבָּה met πείθεσθαι, dat in Jes. 50:10 voor כִּשְׁבָה wordt gebruikt. De semantische velden sluiten bij elkaar aan. In Jes. komt het thema regelmatig voor: οἱ σωθέντες τοῦ Ἰακώβ οὐκέτι μὴ πεποιθότες ὦσιν ἐπὶ τοὺς ἀδικήσαντας αὐτούς, ἀλλὰ ἔσονται πεποιθότες ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ τῇ ἀληθείᾳ (10:20). Deze belofte voor de rest van Israël kan hier ook meeklinken. In Jes. 31:1 staat πείθεσθαι zoals in Jes. 50:10/51:1 naast ζητεῖν: ἐφ’ ἵπποις πεποιθότες ... καὶ οὐκ ἦσαν πεποιθότες ἐπὶ τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τὸν θεὸν οὐκ ἐξέζητησαν. Het ἀντιστηρίζειν uit Jes. 50:10 in Jes. alleen nog in Jes. 48:2, in een aan Jes. 51 vergelijkbaar oproep om te horen.

woord kunnen weten, dat de wijze waarop de δικαιοσύνη verkregen kan worden, alleen te vinden is in het gelovige luisteren naar het woord van God.³⁵⁵ Het ligt in de aard van deze δικαιοσύνη dat deze alleen uit genade ontvangen kan worden.

³⁵⁵ Vgl. Jes. 51:1 met Jes. 51:4,7: drie maal de oproep om te horen en te luisteren. J.L. Koole merkt daarbij op: “Niet voor niets begint elk onderdeel van deze pericoop met “hoort naar Mij!” Geloof dat de wereld overwint, is uit het horen en het horen door het Woord; Hoor Israël! Deut. 6:4, Rom. 10:17” *Jesaja II*, COT, II, Kampen 1990, 113. Over dit horen schrijft Koole bij Jes. 51:1: “Het heil realiseert zich langs de weg der geloofsgehoorzaamheid”, *ibid.*, 116 en verbindt dat met Jes. 50:10: “dit is blijkens 50:10 het luisteren naar de stem van de knecht”, *ibid.*.

Romeinen 9:32b,33 προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος, ³³ καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραι σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται.	Jesaja 8:14^m LXX καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμῃ συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι	Jesaja 8:14^m MT ... וְהָיָה וְלֹאֲבָן נֶגֶף וְלַצֹּר מַכְשׁוֹל
	Jesaja 28:16 LXX ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῇ	Jesaja 28:16 MT הִנְנִי יֹסֵד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בְּחֵן פִּנֵּת יִקְרָת מוֹסָד מוֹסָד הַמַּאֲמִין לֹא יִחְיֶשׁ׃
Zij hebben zich gestoten aan de steen des aanstoots, ³³ gelijk geschreven staat: Zie, Ik leg in Sion een steen des aanstoots en een rots der ergernis, en wie op hem zijn geloof bouwt, zal niet beschaamd uitkomen.	Und <i>ihr werdet ihm nicht begegnen wie</i> einem Stolperstein oder einem <i>Fall- Fels</i> Siehe, ich werde in <i>die Fundamente</i> Sions einen <i>kostbaren</i> , ausgewählten Stein einsetzen, einen wertvollen Eckstein <i>in ihre</i> Fundamente, und wer <i>auf ihn</i> vertraut, wird nicht <i>zuschanden werden</i> .	Dan zal Hij ... zijn en tot een steen, waaraan men zich stoot, en tot een rotsblok, waarover men struikelt Zie, Ik leg in Sion een steen ten grondslag, een beproefde steen, een kostbare hoeksteen van een vaste grondslag; hij die gelooft, haast niet.

Nadat Paulus ten aanzien van Israël tot de dubbele constatering is gekomen dat het enerzijds wel de wet nastreeft en anderzijds toch niet tot de gerechtigheid is gekomen, verbindt hij dit dubbele gegeven met een schriftwoord. Het is typerend dat de apostel in deze voor hem en zijn volksgenoten moeilijke situatie steeds teruggrijpt op de schriften, zowel in de vorm van een toespeling als in de vorm van een expliciete verwijzing. Paulus zoekt in zijn vragen ten aanzien van de blijvende betrouwbaarheid van Gods beloften houvast bij het woord van God, bij de sprekende God zelf. Het citaat dat hij nu aanhaalt zet Gods Ik met nadruk voorop. God zelf speelt kennelijk de hoofdrol in wat er met Israël gebeurt. Daarmee komt de vraag naar de verhouding van goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid aan de orde, een van de vragen, waarop de uitleg van de context van Romeinen 10:5-8 een nader antwoord zou moeten geven.³⁵⁶

Jesaja

Blijkbaar herkent Paulus in de woorden uit Jesaja, die hij hier aanhaalt, wat hij zojuist heeft beschreven in de houding van Israël. Zij hebben zich gestoten aan de steen des aanstoots. Mogelijk speelt hierin de connotatie van een wedloop nog mee.³⁵⁷ Bij het διώκειν van de νόμος δικαιοσύνης ligt hen een steen in de weg. Het

³⁵⁶ Vgl. de vraagstelling aan het eind van par. 2.

³⁵⁷ Zo m.n. O. Michel, *Römer*, 322.

is die steen die ervoor zorgt, dat het doel dat Israël met het διώκειν voor ogen heeft, niet bereikt wordt. Zij struikelen er over.

Wat wordt precies met deze steen bedoeld? Wanneer vers 30-32 geheel geïsoleerd gelezen zou kunnen worden, kan men eventueel tot de conclusie komen dat Israël over de wet gestruikeld is, die men wilde volgen.³⁵⁸ Maar wie de λίθος op deze manier interpreteert komt in grote moeilijkheden met het vervolg van de tekst, waarin gesproken wordt van een πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ, hetgeen in 10:11 nadrukkelijk betrokken wordt op het geloof in Christus. De grootste moeilijkheid bij een dergelijke interpretatie is wel de profetische tekst zelf, zoals Paulus die aanhaalt uit de Septuaginta. Daarin wordt zowel in Jesaja 28 als in Jesaja 8 met de λίθος zonder twijfel verwezen naar de κύριος en niet naar zijn woord of de wet.

Met de inleiding καθὼς γέγραπται laat de apostel merken dat hij een gezaghebbende tekst aanhaalt, die in geschreven vorm tot hem komt. De vorm waarin hij deze woorden weergeeft, gaat echter niet op een oorspronkelijke tekst terug. Hij combineert twee profetieën, te weten Jesaja 28:16 en Jesaja 8:14, die hij op een bijzondere manier in elkaar schuift en waarschijnlijk op details aanpast aan zijn bedoeling met het citaat. Juist in het samen-klinken van beide teksten ziet de apostel het woord van de κύριος die er in spreekt, tot de gemeente komen en vindt hij kennelijk de reden om deze profetische woorden te verbinden met de aanstoot die Israël wedervaart.

In hoofdlijn wordt Jesaja 28:16 gevolgd, met een aantal kleine wijzigingen ten opzichte van de LXX. De tekst die overeenkomt met Jesaja 28 luidt: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ... καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυιθήσεται.³⁵⁹ De manier waarop de steen wordt aangeduid is echter geheel anders dan in Jesaja 28, waar sprake is van een λίθος πολυτελὴς ἐκλεκτός, ἀκρογωνιαίος ἔντιμος. In plaats van deze kostbare hoeksteen, waar met zulke lovende woorden over gesproken wordt, dat het lastig is deze te verbinden met het negatieve προσκόπτειν, staat een geheel andere steen: λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου. Deze woorden gaan terug op Jesaja 8:14.

Er is hier sprake van een hermeneutische methode die niet onbekend is in het Jodendom van Paulus' tijd.³⁶⁰ Te denken is aan de *gezera šawa*, een van de middot

³⁵⁸ Zo met nadruk J.E. Toews: "It is one of the theses of this study, that λίθος and the mixed Isaiah citation in Rom. 9.33 denote the law", *The Law in Paul's Letter*, 198.

³⁵⁹ De tekst verschilt enigszins met de tekst van de LXX: "ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον... καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυιθῇ". In plaats van τίθημι (pres.) staat dus het futurum ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια. D.-A. Koch vermeldt dat α', σ' en θ' hier θεμελιῶν hebben, *Die Schrift als Zeuge*, 69, nt. 58. De tekst van Paulus is niet afhankelijk van andere ons bekende tekstvormen, maar staat op dit punt wel dicht bij de Hebreeuwse tekstgestalte. Zie verder bij Koch voor een goed overzicht van de verschillende recensies van de tekst, *ibid.*, 70 en id., "The Quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8 as Test Case for Old Testament Quotations in the New Testament", *ZNW* 101 (2010), 223-240.

³⁶⁰ E. Käsemann spreekt van een "gewalttätige und geistvolle Einfügung von Jes 8,14 in Jes 28,16", *Römer*, 267. H.N. Ridderbos noemt Paulus' Schriftgebruik "voor ons besef zeer vrij", *Romeinen* 227. J.D.G. Dunn stelt dat Paulus een "quite acceptable hermeneutical technique of his day" volgt, zonder hier verder op in te gaan, *Romans*, 594.

van Hillel.³⁶¹ Deze wordt met name toegepast als twee teksten met elkaar verbonden kunnen worden door een overeenkomend woord, dat in beide teksten vaak enigszins opmerkelijk of overbodig is. Door de verbinding, die bij de rabbijnen niet op eigen gezag, willekeurig, gemaakt kan worden, ontstaat een eenheid die als zodanig met gezag kan spreken.³⁶² In dit geval wordt de verbinding gelegd via het woord “steen”, dat beide teksten aan elkaar vast kan maken.³⁶³

Jesaja 28:16

Paulus gebruikt allereerst de tekst uit Jesaja 28:16. In de context van Jesaja 28 functioneren de aangehaalde woorden als een lichtpunt in een oordeelsaankondiging. Dat oordeel klinkt, omdat Israël vertrouwt op een verbond dat zij zelf gesloten hebben, in plaats van zich volledig aan God toe te vertrouwen. Waarschijnlijk gaat het om een verbond met Egypte, waar zekerheid in gezocht wordt. De profeet duidt het aan als een verbond met de dood (Jes. 28:15). Ondanks het feit dat dit verbond voor hen geen leven maar dood en verderf zal brengen, belooft God – geheel onverwacht – dat Hij er toch voor zal zorgen dat er in Sion een vaste plaats zal blijven, waar ontkoming te vinden is.³⁶⁴ De enige manier waarop er een echte schuilplaats kan zijn is het vertrouwen op het verbond met mensen opzeggen en zich toevertrouwen aan die God die in het woord van Jesaja tot zijn volk komt. Die

³⁶¹ Voor een bespreking van de hermeneutische uitlegregels die op naam van Hillel zijn overgeleverd, zie H.L. Strack, G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷, 26-30. Vgl. voor een uitvoerige bespreking van de *gezera šawa* ook R. Evers, *Talmoedisch Denken*, Amsterdam 1999, 74-99.

³⁶² Strack/Stemberger schrijft over de *gezera šawa*: “Streng genommen ist dieser (sc. Schluß) nur anzuwenden, wenn in zwei vergleichende Sätzen der Tora dieselben Ausdrücke vorkommen und womöglich nur dort vorkommen; außerdem sollen diese Ausdrücke, auf denen der Analogieschluß aufbaut, für das Verständnis des Satzes nicht notwendig sein, sodaß man annehmen kann, die Bibel selbst habe sie schon im Hinblick auf den zu ziehenden Analogieschluß gesagt”, *ibid.*, 28. Ofschoon de gegeven precisering van deze regel van later datum is, kan verondersteld worden, dat een dergelijke omgang met de schrift Paulus vertrouwd geweest is.

³⁶³ De verbinding die Paulus legt tussen Jes. 28:16 en 8:14 past frappant binnen het kader van de toenmalige rabbijnse hermeneutische regels, m.n. die van de zojuist genoemde *gezera šawa*. De term λίθος heeft inderdaad in deze beide teksten een bijzondere plaats en zou zonder groot betekenisverlies zelfs weggelaten kunnen worden, vgl. de voorwaarden voor een *gesera šawa* uit de vorige voetnoot. Jes. 28:16 is op zich begrijpelijk zonder expliciete vermelding van de λίθος. Het woord λίθος is zeker overbodig in de tekstgestalte van Kaige-Theodotion, Aquila en Symmachus. Deze heeft in plaats van ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων uit de LXX een verwoording die enigszins terugbuigt naar de Hebreeuwse tekstvorm: ἰδοὺ ἐγὼ θεμελιῶν Σιων λίθον δόκιμον ἐκλεκτόν ... (θεμελιῶν is vaker de vertaling van het Hebr. יָסַד, vgl. Jes. 44:28 en Spr. 10:25). Ook zonder het noemen van de steen, zou deze vertaling een goede zin gehad hebben: “Ik heb Sion gegrondvest”.

Uit Jes. 8:14 zou de λίθος eveneens weggelaten kunnen worden zonder ingrijpend verlies aan betekenis. In het vervolg zal duidelijk worden, dat de LXX op zijn minst een bijzondere moeite heeft ondervonden om een goede zin te geven aan de woorden λίθου προσκόμῃ en πέτρας πτώματι uit dat vers. Hieruit blijkt de bijzondere positie van deze woorden. Dit bevestigt dat hiermee aan de formele voorwaarden voor de toepassing van een *gezera šawa* voldaan wordt. De woorden die ieder in eigen context een bijzondere positie innemen, kunnen nu een brugfunctie vormen om beide teksten elkaar te laten uitleggen.

³⁶⁴ Aldus de traditionele uitleg van dit vers, b.v. bij O. Kaiser: “So dürfte der Eckstein formal die Verheißung, material aber der Glaube sein, der eine Bergung gewährt wie die Fundamentsteine, denen Hagel und Regenfluten nichts anzuhaben vermögen”, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, ATD, Göttingen 1973, 202,203

houding is de houding van geloof: לֹא יִחַיֶּה (‘‘wie gelooft zal niet hoeven wegvluchten’’³⁶⁵).

Binnen het Oude Testament is dit absolute gebruik van אָנן in de *hif'il* zeldzaam. A. Jepsen wijst er op, dat in het Hebreeuwse taaleigen het element van vastheid en bestand sterk met deze wortel verbonden is.³⁶⁶ Het Griekse πιστεύειν krijgt in het Nieuwe Testament een betekenis die ten dele door het gebruik van אָנן in het Oude Testament wordt ingekleurd, maar frequenter in absolute zin gebruikt gaat worden. Πιστεύειν kan de zijnswijze van de gelovige aanduiden, in overgave aan God.³⁶⁷ De manier waarop Jesaja (hier en in 7:9) dit werkwoord gebruikt, komt daar dicht bij.

Over de vraag waar dit geloof zich volgens Jesaja 28:16 (MT) op richt, is er een nieuw inzicht gekomen door de studie van J. Dekker, die niet de vertaling volgt die hierboven werd uitgeschreven, maar de *perfectum*-vorm יָסַד laat staan. Dat impliceert dat hij dit vers met name betreft op Gods heilshandelen in het verleden. ‘‘De in 28,16 genoemde steen ziet op de rotsvaste fundering die JHWH in Sion heeft gelegd. Hiermee is primair de betrouwbaarheid aangeduid van het heilshandelen van JHWH met betrekking tot Sion.’’³⁶⁸ De profeet wijst op deze manier op de vastheid die te vinden is bij God, die in Sion heil gegeven heeft; daar zal ook de hoop voor de toekomst dienen te liggen.

In plaats van de *hif'il* van הוּשׁ heeft de LXX kennelijk een *hif'il* van בּוֹשׂ gelezen.³⁶⁹ Dat kan er mee te maken, dat de inhoud van het Hebreeuws niet goed begrepen werd. Ook de andere versies hebben verschillende opvattingen.³⁷⁰ Inhoudelijk is het van grotere betekenis, dat de LXX een aanvulling geeft op het absoluut gebruikte הָנִיחָאָנִי. In de vertaling van de LXX krijgt Jesaja 28:16 daardoor een evident Messiaanse invulling. De LXX vult na הָנִיחָאָנִי, dat geen object heeft, een object aan: καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ. De schuilplaats die God geeft, wordt op een persoonlijke manier ingevuld door iemand die die schuilplaats zal bieden. Indien de heilshistorische uitleg van Dekker en Beuken gevolgd wordt, lijkt de spanning tussen de interpretatie van de LXX en de oorspronkelijke betekenis van de profetie van Jesaja groter te worden. Terwijl het *perfectum* van de profetie in de Masoretische tekst de blik terugricht op wat God gedaan heeft, richt de LXX de blik naar de toekomst. Dit lijkt een grote tegenstelling. Indien men zich echter te binnen brengt, wie het verleden en de toekomst verbindt, hoeft men daar geen grote spanning in te ervaren. Integendeel, het heilshandelen uit het verleden kan des te meer reden zijn om naar de toekomst uit te zien. Het nieuwe dat in de vertaling van

³⁶⁵ וְהוּשׁ hi. absoluut gebruikt vgl. Ri. 20:37, Job 31:5: haasten, vluchten.

³⁶⁶ ‘‘Wenn der Hebräer Ableitungen der Wurzel אָנן hörte, mag er damit vor allem die Bedeutung ‘Beständigkeit’ verbunden haben, in sachlicher Hinsicht im Sinne der ‘Dauer’, in personaler in der Bedeutung ‘Zuverlässigkeit’’, A. Jepsen, ‘‘אָנן’’ in *ThWAT* Bd. 1, Stuttgart 1973, 347.

³⁶⁷ Vgl. R. Bultmann, *TWNT* Bd. 6, Stuttgart 1979⁸, s.v. πιστεύειν.

³⁶⁸ J. Dekker, *De rotsvaste fundering van Sion. Een exegetisch onderzoek naar het Sionswoord van Jesaja 28,16*, Zoetermeer 2004, 252. W.A.M. Beuken volgt hem in deze benadering: als object van het vertrouwen noemt de tekst ‘‘nicht den Eckstein selbst, der an dieser Stelle unerwähnt bleibt, ... sondern den Gründungsakt JHWHs’’, *Jesaja 28-39*, HTKAT, Freiburg/Basel/Wien 2010, 79.

³⁶⁹ בּוֹשׂ *hif'il*: zich schamen, beschaamd staan, vgl. Jes. 54:4.

³⁷⁰ Vulg: non festinet, zal niet haasten, Syr. en Targ.: zal niet wankelen, vgl. W.A.M. Beuken, *Jesaja 28-39*, 45.

de LXX naar voren komt, ligt in de verbinding van de verwachting met iemand die deze verwachting zal vervullen.

Ook uit andere bronnen is de voorchristelijke Messiaanse interpretatie van deze tekst bekend. De Targum interpreteert de steen als een sterke Koning in Sion.³⁷¹ Het feit dat 1 Petrus 2:6 de tekst op dezelfde manier gebruikt, hoeft dus niet te duiden op een specifiek christelijk testimonium.³⁷²

Jesaja 8:14

In plaats van de positieve aanduiding van deze λίθος πολυτελής ἐκλεκτός, ἀκρογωνιαίος ἔντιμος schuift Paulus in het citaat enkele woorden uit Jesaja 8. Daardoor krijgt het schriftwoord een geheel andere lading. Het appèl dat impliciet in de heilsbelofte van Jesaja 28 meeklonk, wordt door deze invoeging tot een expliciete gerichts aankondiging aan het adres van Israël.

In Jesaja 8:14 staat dat JHWH zelf voor zijn volk zal worden worden tot een λίθος προσκόμματος en een πέτρα σκανδάλου. Terwijl de LXX de hier aangehaalde woorden waarschijnlijk als een belofte interpreteert, door deze in ontkennende vorm te vertalen (als Israël op JHWH vertrouwt, zal Hij niet als een steen van aanstoot zijn³⁷³), gaat Paulus uit van de betekenis van deze woorden zoals deze in de Hebreeuwse tekst naar voren komt. D.-A. Koch heeft aannemelijk gemaakt dat

³⁷¹ Targ. Jon.: “Therefore thus says the LORD God, ‘Behold I am appointing in Zion a king, a strong, mighty and terrible king. I will strengthen him and harden him,’ says the prophet, ‘and the righteous who believe in these things will not be shaken when distress comes’”, vert. B.D. Chilton, *The Isaiah Targum*, The Aramaic Bible 11, Minnesota 1987, 56. De laatste zin kan ook anders geïnterpreteerd worden. Daar staat: וְצַדִּיקָא דְּהַיְימִי בְּאַלְפִין בְּמִיחָי עָקָא לֹא יִדְעֵנָּהּ. Men kan בְּאַלְפִין nl. ook betrekken op het subject, de rechtvaardigen zelf. Dan luidt de vertaling: “Behold, I appoint a king in Zion, a mighty king, an heroic and terrible; I strengthen him and uphold him. The prophet has said: And the righteous, in whom is faith, shall not be shaken, when tribulation comes”, zo C.E.B. Cranfield, *Romans*, 511 (acc. MCM). Zo wordt een verwantschap met de vertaling van de LXX zichtbaar. K.H. Müller veronderstelt: “Es ist gut denkbar, daß das G-Interpretament derselben jüdischen Auslegungstradition entstammt, die sich später in Jes. 28,16 TJ niederschlug”, *Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffes*, SANT 19, München 1969, 79. Mogelijk is er ook een verbinding met Qumran, waar Jes. 28:16 een rol speelt in de manier waarop de gemeenschap zichzelf aanduidt, hetgeen ook Messiaans wordt ingekleurd, vgl. 1 QH 6:26.

³⁷² De combinatie van Jes. 8:11, 28:16 en Ps. 117:22 in Rom. 9:33, 1 Petr. 2:6 en Barn. 6:2-4 vormde een belangrijk argument voor de florilegia-hypothese die in het historisch overzicht genoemd is. O. Michel wees in dit verband op de preekpraktijk in de vroeg-christelijke gemeente. Ook E. Käsemann gaat uit van het bestaan van een “mündliche Tradition, die zu Testimoniensammlungen führen konnte”, *Römer*, 266. D.-A. Koch bespreekt in zijn werk uit 1986 de bewijsgrond voor het bestaan van een gezamenlijke traditie. Ook al kennen Paulus en Petrus dezelfde combinatie van teksten, in een deels gelijke versie die afwijkt van de LXX, er bestaan toch ook voldoende verschillen. Koch neemt aan dat Paulus zelf bij zijn schriftgebruik tekstverzamelingen heeft aangelegd ter verdediging van de hoofdpunten van zijn theologie. “Selbst für die Annahme von einzelnen Florilegien, die nur zwei oder drei Schriftzitate umfaßten, gibt es keine ausreichenden Anzeichen. Vielmehr ist die Aneignung einzelner Schriftworte als ein allmählicher Prozeß zu beurteilen, an dem Paulus offenbar einen erheblichen Anteil hatte”, *Die Schrift als Zeuge*, 256. Tot een vergelijkbare conclusie komt J.R. Wagner: “It is quite conceivable that Paul’s own close reading of Isaiah 28-29 could have suggested to him the connection with Isaiah 8, whether or not he first became aware of such a link through pre-existing anthology of quotations”, *Heralds of the Good News*, 136. Koch komt in 2010 terug op zijn analyse en veronderstelt nu een grotere invloed van een voorchristelijke recensie, die de LXX-tekst al deels heeft aangepast aan een Hebreeuws origineel. 1 Petr. is in deze visie ook niet – zoals eerder verondersteld – afhankelijk van Paulus, maar bevat vóórchristelijke, paulinische en na-paulinische elementen. Koch’s analyse “points to an on-going process of rereading the Scripture as part of the christological discourse of Early Christianity”, “Quotations of Isaiah”, 240.

³⁷³ Καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς, ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα, καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματος συναντήσῃς αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι, vgl. de exegese hieronder.

Paulus bij het aanhalen van deze woorden een Griekse tekst voor ogen heeft gehad, die nauwer aansluit bij de Hebreeuwse tekst die wij kennen dan de LXX.³⁷⁴ In elk geval vat de apostel de aankondiging van de λίθος προσκόμματος en van de πέτρα σκανδάλου niet op als een belofte, maar als een bedreiging.

Het verschil tussen de interpretatie van de LXX en het Hebreeuws van de Masoretische tekst, is mogelijk te verklaren vanuit een specifiek woord dat in het Hebreeuws als storend werd ervaren. Het Hebreeuws heeft na de oproep om JHWH alleen als voorwerp van vrees en schrik voor ogen te houden, een verzekering die niet geheel duidelijk is. “Dan zal Hij tot een heiligdom zijn (וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ) en tot een steen van aanstoot (וְלִאֲבֶן נִגְזָר) en tot een rots van struikelen (וְלִצְוֵר מִכְשׁוֹל)” (Jes. 8:14). De woorden וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ geven een onverwachte wending aan de tekst en worden om die reden wel beschouwd als een glosse, of als een fout in de tekst.³⁷⁵ De LXX heeft de wending in elk geval gekend en geprobeerd daar de volgende zin aan te geven: καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθῶς ᾖς, ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα (“wanneer gij op Hem vertrouwt, zal Hij u tot heiligdom zijn”). Omdat de LXX deze woorden als een belofte opvat, weet de vertaling geen raad met de steen des aanstoots en vertaalt het vervolg ook als een belofte: καὶ οὐχ ὥς λίθου προσκόμματος συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὥς πέτρας πτώματι (“en gij zult Hem niet als aanstoot van een steen tegenkomen, noch als struikelen over een rots”).³⁷⁶

De drie andere Griekse versies hebben een tekst die meer in overeenstemming is met de Hebreeuwse tekstvorm en daar wellicht naar toegebogen kan zijn: καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα, εἰς δὲ λίθον προσκόμματος καὶ εἰς πέτραν πτώματος (Aquila: εἰς στερεόν σκανδάλου) τοῖς δύσιν οἴκοις Ἰσραὴλ ...³⁷⁷ Het is aannemelijk dat Paulus een op vergelijkbare manier gecorrigeerde tekst voor ogen heeft gehad. Voor hem is het in elk geval duidelijk dat het ongeloof van Israël in de schrift werd aangeduid als een struikelen over de steen van aanstoot. Door de verbinding met Jesaja 8 krijgt de tekst de kleur van een oordeelsaankondiging, die Paulus in zijn eigen tijd (opnieuw) in vervulling ziet gaan door het ongeloof van Israël. Enerzijds duidt de profetie op de verantwoordelijkheid die Israël daar zelf voor draagt, beide woorden staan in het bredere kader van profetisch vermaan. Anderzijds laat de profetie zien dat God zelf beslissend handelt. Zijn Ik staat voorop in de profetie van Jesaja 28, Hij zelf is de steen waarover Israël struikelt in Jesaja 8.

Oordeel en hoop

In de oorspronkelijke profetische tekst (Jes. 8:14 MT en in de *Vorlage* die Paulus voor zich had) zal JHWH voor zijn volk niet alleen een steen van aanstoot zijn, maar ook een heiligdom. Het zal niet zonder reden zijn, dat Paulus juist deze tekst

³⁷⁴ *Die Schrift als Zeuge*, 58-60 en “Quotations of Isaiah”, 229,230; vgl. de hieronder staande argumentatie. Een zelfde argumentatie voert J.R. Wagner, die eveneens tot de conclusie komt: “Paul’s citation depends on a Septuagint text that has been reworked at points to bring it closer to a Hebrew exemplar”, *Heralds of the Good News*, 130.

³⁷⁵ Vgl. de bespreking van voorstellen tot emendatie in H. Wildberger, *Jesaja I*, BKAT, Neukirchen 1972, 335. Hij zelf vertaalt als מִקְשָׁר, “Verschwörung”.

³⁷⁶ Het is eigenaardig dat de LXX hier de genetief-verhouding omdraait, terwijl op deze manier de woordvolgorde wel aan het Hebreeuws gelijk blijft. Προσκόμματος en πτώματι zijn dativi, hetgeen vereist wordt door συναντήσεσθε.

³⁷⁷ Zie het schematisch overzicht van de verschillende recensies bij D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 58.

aanhaalt, waarin deze eigenaardige dubbelheid naar voren komt. Mogelijk heeft Paulus daar een element van hoop en appèl in gevonden, dat in de context van Jesaja 8 in elk geval aanwezig is.

W.A.M. Beuken wijst er op, dat in Jesaja 8 woorden uit de traditionele gebedstaal worden opgenomen en in een oordeelsaankondiging worden omgezet, als onderdeel van een profetisch appèlwoord.³⁷⁸ Terwijl JHWH vaak als “rots” wordt aangeroepen, zal Hij nu een rots van struikelen worden; terwijl Hij vaak wordt aangeroepen ter bewaring voor de valstrikken van vijanden, wordt Hij nu zelf een valstrik. Op die manier is het ook te verklaren, dat Hij tot een “heiligdom” zal worden. Daarin komt dezelfde dubbelheid naar voren. Hij zou degene moeten zijn, tot wie Israël zijn toevlucht kan nemen, maar als Israël niet met de heiligheid van God rekent, dan zal Hij zich op een geheel andere manier als de Heilige betonen.³⁷⁹ Daarom ziet D. Barthélemy geen reden om de tekst van de onverwachte wending *לְמַקְדָּשׁ יְהוָה* te amenderen. Het tekstgetuigenis geeft daar geen aanleiding toe, maar belangrijker is het feit dat juist in de combinatie van de dreigende en de heilbrengende aspecten de *pointe* van de tekst gekegen is. De *atnach* die de woorden *מִקְדָּשׁ* en *אֶבֶן נֶגֶד* verbindt, wijst er op dat beide uitdrukkingen in contrast gelezen dienen te worden en juist in hun contrast van betekenis zijn.³⁸⁰

Jesaja wil in dit gedeelte de aandacht van Israël vestigen op het werkelijke gevaar, dat het heeft te duchten. Dat komt niet van de kant Assyrië of Egypte. Dat is – voor hen geheel ongedacht – gelegen in het feit dat, indien zij JHWH niet als hun God heiligen, deze voor hen in plaats van een veilige rots ter schuilplaats zal worden tot een steen waarover Israël en Juda zullen struikelen.³⁸¹ Precies deze dubbele notie kan eigen zijn aan de vocabel *מִקְדָּשׁ/קֶדֶשׁ* waardoor de zin “Ik zal tot een heiligdom zijn” beide elementen, die in de profetie steeds terugkomen, in zich kan opnemen.³⁸² Dit woord is een dreiging voor wie met deze heiligheid van JHWH niet rekent, het is een belofte van toevlucht voor wie Hem als Heer erkent en zich in geloof aan Hem toevertrouwt.

De beide aspecten die vanuit de context van Jesaja 28 meeklonken, krijgen door de verbinding met Jesaja 8 opnieuw betekenis. Op de woorden die Paulus uit de profetie van Jesaja 8 aanhaalt, volgt direct een verwijzing naar de kinderen van Jesaja, die in dit verband niet zonder betekenis is. Eén van deze kinderen kreeg aan het begin van het hoofdstuk de betekenisvolle naam Maher Shalal - Chaz Baz (Jes. 8:1-4). Die naam klinkt als een waarschuwing tegen het vertrouwen op een politiek

³⁷⁸ “Die Gerichtsankündigung V 14-15 unterstützt die vorangehende Ermahnung”; hij wijst er op dat “gängige Vorstellungen aus der Gebetsprache umgekehrt werden”, W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HTKAT, Freiburg/Basel/Wien 2003, 229. Hij adstrueert de genoemde voorbeelden met diverse teksten.

³⁷⁹ “Der Begriff ‘Heiligtum’ [wird] hier mit der Doppelbedeutung der Heiligkeit Gottes gefüllt”, *ibid.*, 230.

³⁸⁰ Tegenover het bezwaar van Duhm die een tekstwijziging voorstelt, omdat JHWH niet tegelijk een heiligdom en een steen des aanstoots kan zijn: “l’atnach séparant ce mot [מִקְדָּשׁ] du suivant souligne qu’il s’agit de deux éventualités placées en contrast”, D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l’Ancien Testament* 2, OBO 50/1, Göttingen 1986, 58.

³⁸¹ “Aussi précise-t-il que le danger ne réside pas dans cette prétendue conspiration, mais dans le fait que, si l’on ne sanctifie pas le Seigneur, celui-ci, au lieu d’offrir un sûr refuge, deviendra une pierre d’achoppement pour Israël et Juda”, Barthélemy, *ibid.*, 59.

³⁸² “JHWH ist der ‘heilige’ Souverän des Weltgeschehens sowohl zum Heil als auch zum Unheil, je nachdem, ob man ihn anerkennt oder nicht”, Beuken, *ibid.*, 230.

verbond als beveiliging tegen het opkomende Assyrische rijk, op vergelijkbare manier als de waarschuwing van Jesaja 28. Daartegenover staat de houding van de profeet, die zijn vertrouwen geheel op JHWH heeft gevestigd (πεποιθώς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ, Jes. 8:17). Op deze manier is er een diepere verbinding van beide tekstgedeelten, dan alleen via de formele overeenkomst in de term λίθος. Juist vanwege de dubbelheid die de profetie van Jesaja 8 in zich heeft, is er een extra reden de tekst ook inhoudelijk te verbinden met de profetie van Jesaja 28.

In beide teksten, en in versterkte mate in het samen-klinken ervan, is enerzijds de belofte te vinden dat God een toevlucht zal zijn voor wie zijn vertrouwen op Hem stelt. Door de combinatie met de context van Jesaja 8:14 krijgt de exclusieve betekenis van πιστεύων ἐπ' αὐτῷ uit Jesaja 28 een nog sterker accent. Jesaja 8 laat zien: *alleen* wie op God zijn πίστις richt, zal Hem als heiligdom en schuilplaats en niet als steen van aanstoot ontmoeten.³⁸³

Anderzijds is er de gerichts dreiging voor wie zijn vertrouwen stelt op een verbond met de dood (Jes. 28) of op iets waar anderen hun vrees op richten (Jes. 8). In beide profetieën van Jesaja is het volkomen vertrouwen op het woord van God dat de profeet moet overbrengen beslissend. Die beslissing wordt zichtbaar in de houding ten opzichte van de λίθος, die in beide teksten de κύριος vertegenwoordigt. Paulus identificeert deze steen met de κύριος Jezus Christus. Zo ontstaat er in de dubbelheid van waarschuwing en belofte een eenheid in de boodschap die hij ten aanzien van Israël wil overbrengen, waarin Jezus als κύριος een centrale plaats inneemt.³⁸⁴

Israël heeft zelf op een verkeerde manier op menselijk handelen vertrouwd, waardoor het het heil van God niet heeft ontvangen. Door te verwijzen naar het woord, waarmee het zoekt te leven, wordt Israël impliciet voor ogen gesteld, dat het beter had kunnen weten.³⁸⁵ Expliciet wordt het door deze verwijzing gewezen op de enige weg waarlangs de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ nog steeds te bereiken is, de weg van πίστις en niet van menselijk doen. De geschiedenis door is duidelijk geworden, dat dat de enige weg tot heil is.³⁸⁶

³⁸³ Mogelijk geeft de naam van het andere kind van Jesaja, dat bij hem staat als een zinnebeeldige verkondiging, vanuit de context van Jesaja 8 aan deze profetie het element van een belofte mee, dat er een rest zal zijn die ook daadwerkelijk op deze manier op God zal gaan vertrouwen, *Sje'ar Yashub*, Jes. 7:3, vgl. 8:18.

³⁸⁴ Zo merkt F. Wilk kernachtig op: "Die Bezeichnung 'λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου' zielt daher auf das ent-scheidende Wirken Jesu Christi im Kerygma: Hier *erweist* er sich als Stein des Anstoßes – für diejenigen in Israel, die durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit zu erlangen suchen; sie nehmen an ihm, dem man allein im Glauben entspricht, Anstoß und verfehlen damit das Heil, das er den Glaubenden verleiht", *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 166.

³⁸⁵ Paulus benadrukt hier weliswaar het handelen van God, dat zelfs in het struikelen van Israël zichtbaar wordt: hierover hoeft men zich niet te verbazen, als men de profetie van Jesaja kent, zie het vervolg van de exegese. Toch wordt hiermee ook impliciet een appèl gedaan op de kennis van Israël, dat uit zijn eigen schriften had kunnen verstaan, hoe het zich niet aan het handelen van God had behoeven te stoten, door zich aan zijn God in vertrouwen over te geven. De voortzetting van Jesaja's profetie wijst een vergelijkbare dubbelheid aan. Jesaja moet profeteren, dat het getuigenis en de Thora, waaruit Israël beter had kunnen weten, kennelijk (tijdelijk?) voor hen gesloten wordt (Jes. 8:16). Desondanks roept Jes. 8:20 op tot een (hernieuwde) "Hinwendung zum überlieferten prophetischen Wort", H. Wildberger, *Jesaja I*, 352.

³⁸⁶ Dat het hiermee om een miskenning van de aard van Gods δικαιοσύνη gaat, laat H.N. Ridderbos duidelijk zien, als hij schrijft: "Het is de vrijmachtige genade Gods, welke (Israël) niet als de enige

Goddelijk en menselijk handelen

De verbinding met het dubbelcitaat brengt tevens nog een dimensie aan het licht, waarom Israël de gerechtigheid niet heeft bereikt. Daarin wordt niet alleen een element van ongehoorzaamheid zichtbaar, zoals de profeet Jesaja dat ook al duidelijk moest maken. Daarin wordt vooral Gods handelen zichtbaar. Hij heeft zelf deze steen neergelegd, waarover Israël is gestruikeld. Uiteindelijk staat Gods Ik vooraan en wordt op deze manier een nauwe verbinding gelegd met het eerste gedeelte in Romeinen 9.

Enerzijds is de blik dus gericht op het handelen van Israël. De reden waarom het de gerechtigheid niet bereikt heeft, wordt aangewezen in een verkeerd *διδάκειν* van de wet. De woorden van Jesaja wijzen hierop als een zaak van eigen verantwoordelijkheid. Men had immers beter kunnen weten. En toch duidt het citaat tevens aan, dat Israël niet de eerst-handelende is. God zelf is het subject: *ἰδοὺ τίθημι*.

Het is voor dit moment in de studie van belang deze beide aspecten die door het Jesajaanse dubbelcitaat op een bijzondere manier aan het licht komen, naast elkaar te laten staan. Daarmee worden impliciet visies afgewezen die een al te sterke onderscheiding tussen de nadruk op Israëls schuld in het vervolg en Gods predestinatie in het voorafgaande willen leggen.³⁸⁷ O. Hofius legt er de nadruk op, dat “dem Schriftwort zufolge Gott selbst den ‘Stein des Anstoßens’ und den ‘Fels des Zu-Fall-Kommens’ in Zion gelegt hat. Damit führt Paulus das Nein, mit dem die überwältigende Mehrheit Israels die *δικαιοσύνη* θεοῦ abweist, auf Gottes eigene Setzung zurück”, zo concludeert hij.³⁸⁸ Daar tegenover stelt H. Hübner: “Gerade die Relation Gottes Prädestination (also 9,6-29) und Israels Schuld (also 9,30-10,21) ist ja von Paulus nicht so zum Ausdruck gebracht, daß beides begrifflich miteinander verbunden werden kann. Es hat sich ja deutlich genug gezeigt, wie Paulus auf zwei verschiedenen Ebenen argumentiert.”³⁸⁹ Dat neemt niet weg dat ook voor Hübner, zelfs als Paulus op het vlak van de menselijke verantwoordelijkheid argumenteert, Gods Ik toch de doorslag geeft, “weil im Bereich der Heilsökonomie, auf welcher Ebene auch immer, dem Menschen grundsätzlich der Primat nicht zukommt”.³⁹⁰

Vooralsnog lijkt het te vroeg om op dit punt een duidelijke beslissing te kunnen nemen. De exegese heeft enerzijds nadrukkelijk de menselijke verantwoordelijkheid voor Israël naar voren gebracht. Deze heeft te meer klem gekregen door een verwijzing naar het appèl dat Jesaja al deed op het volk, waardoor het miskennen van de weg van het geloof als een schuldig miskennen kan worden aangemerkt. Tegelijk geeft juist het citaat waarmee Paulus dit aangeeft aanleiding om hierin het werk van God te zien, dat boven Israëls handelen uitgaat. Hij heeft de steen, waar Israël zich aan gestoten heeft, zelf neergelegd en heeft dat van te voren laten verkondigen. God zelf roept daarmee het verkeerde *διδάκειν νόμον δικαιοσύνης* een definitief halt toe.

grondslag van zijn gerechtigheid heeft verstaan. Deze is Israël nu tot een aanstoot geworden.” En “wat hun ten val geworden is, is juist het volstrekt gratuite van Gods genade”, *Romeinen*, 227.

³⁸⁷ Vgl. de discussie over de afbakening van de tekst in par. 2 en de daar aangehaalde literatuur.

³⁸⁸ “Zur Auslegung von Römer 9,30-33”, 165.

³⁸⁹ *Gottes Ich und Israel*, 70.

³⁹⁰ *Ibid.*, 70.

Paulus legt hier zelf geen inhoudelijke verbinding, waardoor één van beide aspecten eenzijdig over zou blijven. In de manier waarop de apostel het citaat uit de profetie naar voren brengt, laat hij zien hoe beide aspecten een eigen plaats hebben in de heilsgeschiedenis van God met zijn volk.

Paulus kan de geschiedenis van zijn volk zoals hij deze nu voor zich ziet, niet op één noemer brengen. God leidt deze geschiedenis in zijn vrijmachtige goedheid. Wat er gebeurt is inderdaad geheel zijn werk. Hij heeft de hand in het oordeel, als Israël struikelt over de steen die Hij heeft neergelegd. Directer kan niet gezegd worden, dat Hij zelf de oorzaak is, als zij over Hem vallen, die Hij als κύριος gegeven heeft. En tegelijk ziet Paulus in het citaat uit Jesaja 28 ook een opening naar de toekomst. Het slot van de tekst, οὐ μὴ καταισχυθῇ / οὐ καταισχυθήσεται³⁹¹, bevat een futurum die hoop kan bieden voor de toekomst. Datzelfde geldt van de herhaling van de tekst in Romeinen 10:11. Op deze manier wordt dit gehele gedeelte gericht op toekomstige mogelijkheden. Verbonden met de bredere context van de profetische vermaning waaruit de woorden genomen zijn, brengt dit impliciet een element van appèl in het citaat. Paulus hoopt er op dat Israël de δικαιοσύνη van God op de juiste plaats zal zoeken, namelijk bij Hem die door God als steen temidden van zijn volk is neergelegd en die in het evangelie dat Paulus verkondigt, tot zijn volk komt. Πίστις in Hem heeft vanuit de context van beide gedeelten uit de profetie van Jesaja meer kleur gekregen als een overgave aan Hem die spreekt in zijn woord. Het niet bereiken van de δικαιοσύνη door Israël heeft vanuit de context van beide gedeelten meer kleur gekregen als opstand tegen Gods genadig handelen door vertrouwen te stellen op menselijk kunnen en begrijpen.

³⁹¹ De aoristus conjunctief en futurum indicatief hebben in combinatie met οὐ μὴ dezelfde betekenis, zie Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 365. D.-A. Koch noemt de variatie “purely stylistic”, “Quotations of Isaiah”, 229.

Romeinen 10: 1-4

¹ Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. ² μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζήλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· ³ ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. ⁴ τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

¹ Broeders, de begeerte mijns harten en mijn gebed over hun behoud gaan tot God uit. ² Want ik getuig van hen, dat zij ijver voor God bezitten, maar zonder verstand. ³ Want onbekend met Gods gerechtigheid en trachtende hun eigen gerechtigheid te doen gelden, hebben zij zich aan de gerechtigheid Gods niet onderworpen. ⁴ Want Christus is het einde der wet, tot gerechtigheid voor een ieder, die gelooft.

Bij de exegese van Romeinen 9:30-32 is een aantal beslissingen gevallen, die zullen doorwerken in de uitleg van Romeinen 10:1-4. Het ging met name om de vraag op welke manier heidenen en Israël de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ontvangen. Paulus wijst daarbij op de weg waarlangs heidenen deel krijgen aan de δικαιοσύνη van God: ἐκ πίστεως. Daar tegenover staat het mislukte streven van Israël om δικαιοσύνη te verkrijgen langs de weg van de wet, hetgeen gelijk staat aan de weg van ἔργα τοῦ νόμου.

Daarmee is een interpretatie afgewezen, waarin het navolgen van de wet als een begaanbare weg tot de δικαιοσύνη wordt gezien, mits deze op de goede manier gevolgd wordt, namelijk ἐκ πίστεως en niet ἐξ ἔργων. De tegenstelling die Paulus maakt is niet slechts tussen πίστις aan de ene zijde en ἔργα aan de andere zijde. De tegenstelling gaat verder: πίστις staat tegenover νόμος, waarbij de ἔργα onlosmakelijk verbonden zijn met het nastreven van de wet.

In het dubbelcitaat uit Jesaja werd niet over de wet gesproken, maar kwam de achterliggende gedachte wel naar voren. Met name de context van de beide profetieën sprak mee om op te roepen tot een geloofsvertrouwen, dat afziet van vertrouwen op menselijk kunnen.

De uitleg van 10:1-4 zal nu moeten uitwijzen of bij de uitleg van het voorgaande een goede keuze is gemaakt. Paulus gebruikt hier dezelfde begrippen als in 9:30-32 en preciseert nu waarom Israël het doel waar het naar streefde niet bereikt heeft. Het is opmerkelijk dat 10:2,3 veel parallellie vertoont met 9:31,32.³⁹² Het gaat om dezelfde zaak, die met een zelfde opbouw bij de lezer wordt gebracht. Ten eerste wijst Paulus op de inzet van Israël (9:31a: διώκων, 10:2a: ζήλον ἔχουσιν), daarna geeft hij aan dat het daarmee beoogde doel ondanks deze inzet niet bereikt is door middel van een ontkennende constatering (9:31a: οὐκ ἔφθασεν, 10:2b οὐ κατ' ἐπίγνωσιν). Vervolgens stelt Paulus de reden daarvan vast en gebruikt daarbij een tegenstelling om de oorzaak scherp voor ogen te krijgen (9:32a: οὐκ ἐκ πίστεως,

³⁹² Deze parallellie krijgt in de commentaren weinig of geen aandacht. J. Lambrecht maakte in zijn artikel over "The Caesura between Romans 9.30 and 10.1-4", 142, wel opmerkzaam op "a number of verbal and conceptual connections" tussen deze beide passages. A. Gignac heeft de parallellie iets verder uitgewerkt in zijn "Le Christ, ΤΕΛΟΣ de la loi (Rm 10,4). Une lecture en termes de continuité et de discontinuité dans le cadre du paradigme paulinienne de l'élection", *ScEs* 46 (1994), 55-81.

ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων, 10:3: ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι). In een laatste zin wordt aangegeven dat dit mislukken op een bepaald moment duidelijk geworden is, waarvoor in beide gevallen een aoristus als gepaste werkwoordsvorm voor dit eenmalige gebeuren staat (9:32b: προσέκοψαν, 10:3b: οὐχ ὑπετάγησαν).³⁹³

Vanwege deze parallelle opbouw zal de uitleg van 10:1-4 functioneren als proef op de som voor de betrouwbaarheid van de exegese van het eerste gedeelte. Wanneer de tekst zo gevolgd wordt, zal tevens duidelijk moeten worden of Romeinen 10:4 als zinvolle afronding, in eenheid met het voorafgaande, gelezen kan worden. Dit vers werd reeds genoemd als *crux interpretum*.³⁹⁴ Daarom is het te meer noodzakelijk erop te letten hierin geen betekenis te leggen, die niet past bij de eenheid van de gedachtegang zoals die vanaf 9:30 ontwikkeld is.

Voor de uitleg van Romeinen 10:5-8 is dit gedeelte van onmiddellijk belang. Hier krijgen de begrippen die in vers 5 en 6 bij elkaar gezet worden, hun inhoud en kleur. Opnieuw zal dus de vraag aan de orde dienen te komen naar de verhouding van de δικαιοσύνη ἢ ἐκ τοῦ νόμου en de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη.³⁹⁵

Vers 1-4

De inzet van vers 1 is een geëmotioneerde uitroep van de apostel. Hij spreekt zijn lezers aan als broeders en zusters, met wie hij zich nauw verbonden weet. Vaker vormt de uitroep ἀδελφοί een overgang naar een nieuwe inzet, al hoeft deze daarmee niet over een geheel nieuw onderwerp te gaan.³⁹⁶ Al eerder gaf Paulus blijk van zijn emotionele betrokkenheid bij het onderwerp waar hij over schrijft. In 9:1-3 gaf hij aan zelf wel verbannen (ἀνάθεμα) te willen zijn van Christus, als dat zijn volksgenoten die Christus nu afwijzen zou kunnen redden. Op een vergelijkbare manier als Mozes worstelt hij voor Gods aangezicht ten behoeve van zijn volk Israël.³⁹⁷

Hier geeft de apostel weer een blik in zijn hart. Opnieuw zien we hem staan naast Mozes – en naast andere profeten uit het Oude Testament. Het is een profetische taak om voor Gods volk te bidden.³⁹⁸ Voor de apostel is dat geen opgelegde taak, maar ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας.³⁹⁹ Uit dit indringende gebed blijkt dat zonder een

³⁹³ Met name C.E.B. Cranfield heeft op deze verwantschap van de werkwoordsvormen en de betekenis daarvan gewezen: “the aorist indicative οὐχ ὑπετάγησαν (like προσέκοψαν in 9.32) was no doubt used by Paul because Paul had in mind an historical event, the rejection of the Messiah”, *Romans*, 515.

³⁹⁴ Vgl. par. 1, blz. 70

³⁹⁵ Vgl. de vraagstelling aan het eind van par. 1, blz. 71.

³⁹⁶ In Rom. 7:1, 11:25, 12:1, 15:14 en 16:7 is sprake van een scherpere overgang dan bij het gebruik in 1:13, 7:4, 8:12, evt. 15:30. Vgl. nt. 267.

³⁹⁷ Door velen wordt terecht een vergelijking gemaakt met Ex. 32:31,32.

³⁹⁸ O. Michel: “Es gehört zum Amt des Propheten, Fürbitter für sein Volk zu sein”, *Römer*, 325. Behalve op Ex. 32 wijst hij op Am. 7:1-6. J.D.G. Dunn noemt behalve Ex. 32: Num. 21:6-9, 1 Sam. 7:8,9, Ps. 99:6, Jer. 42:2-4,19-22 en Ez.11:13, *Romans*, 586.

³⁹⁹ Sanday/Headlam wijst de vertaling met “verlangen” af. Het gaat om “good will”, “good pleasure”, vgl. Fil. 1:15, 2 Thess. 1:11, *Romans*, 282. De meeste commentaren zien geen groot onderscheid tussen een gebed met een goede wil in het hart of uit een hartelijk verlangen. Wanneer εὐδοκία van Gods houding naar de mens gebruikt wordt is dat zijn gunstige gezindheid, zijn welbehagen, Ef. 1:5,9, Fil. 2:13.

werkelijke verandering de σωτηρία volgens Paulus inderdaad aan Israël voorbijgaat.⁴⁰⁰

Σωτηρία staat hier inhoudelijk dicht bij de δικαιοσύνη, waar het in het voorgaande over ging. In de samenvatting van het evangelie zoals hij dat verkondigt, kan Paulus deze begrippen dan ook parallel gebruiken (Rom. 1:16,17). Het gaat om σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι, eerst voor de Jood en ook voor de Griek, nader bepaald als δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, waardoor er een werkelijk leven met God mogelijk is (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται). Zoals ook in het vervolg wordt Paulus' verlangen zichtbaar dat hij – al is het maar enigen – uit zijn volksgenoten zal kunnen redden.⁴⁰¹

Dit gebed sluit nauw aan bij het zojuist gegeven citaat uit Jesaja 28.⁴⁰² Met name de opening naar de toekomst aan het slot van het citaat gaf Paulus reden tot hoop voor Israël, opdat zij de weg tot πιστεύειν en daarmee tot σωτηρία zullen vinden.⁴⁰³ Naast deze hoop voor Israël en het daarin impliciet – vooral vanuit de context – meeklinkende appèl, staat nu zijn gebed, waarin zijn verlangen duidelijk aan het licht komt.⁴⁰⁴

Ζήλος

Paulus' gebed is voor hem des te dringender omdat hij kan getuigen van zijn volk, dat het ζήλος heeft voor God. Ζήλος kan als parallelbegrip van het Hebreeuwse *חַסֵּד* een zeer positieve betekenis hebben in het Oude Testament.⁴⁰⁵ Van Elia is de uitspraak: *ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι*.⁴⁰⁶ De ijver voor de wet krijgt een bijzondere invulling in de tijd van de Maccabeeën, waarin het een kenmerk

⁴⁰⁰ Εἰς σωτηρίαν wordt door verschillende commentaren mede verklaard door het in werkwoordelijke vorm te herhalen: ἵνα σωθῶσιν.

⁴⁰¹ Εἴ πως ... σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν, Rom. 11:9. De redding zal er zijn wanneer zij tot geloof komen in Christus Jezus.

⁴⁰² F. Wilk probeert aan te tonen, dat er ook een formele verbinding bestaat tussen de context van Jes. 8:14 en het vervolg op het citaat in de context van het citaat bij Paulus. Hij wijst op εὐδοκία in Rom. 10:1 en προσδοκῆσω in Jes. 8:17 in de tekstgestalte van σ', op de overeenkomst tussen τὸν θεόν van Rom. 10:1 en τὸν κύριον in Jes. 8:17, en op de verwijzing naar "het huis van Jacob" in Jes. 8:17 en "hen" in Rom. 10:1. Hij vindt hierin voldoende grond voor de conclusie dat Paulus in Jes. 8 niet alleen de Christusprediking in Israël geprofeteerd zag, "sondern auch seine eigene Position als Judenchrist vor-abbildet", *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 222. De overeenkomsten zijn in formele zin echter te gering om als overtuigend bewijs voor deze stelling te kunnen gelden.

⁴⁰³ Veel geciteerd bij dit gebed is de opmerking van J.A. Bengel: "non orasset Paulus, si absolute reprobati essent". O. Michel ziet in het gebed tot σωτηρία reeds een overgang naar het geheimenis van Rom. 11:25; de verharding van Rom. 9 blijkt geen "endgültiges und letztes Geschehen" te kunnen zijn, *Römer*, 324. Er is inderdaad een duidelijke openheid in de benadering van Israël en het gebed tot behoud voor zijn volk doortrekt alle drie de hoofdstukken Rom. 9-11. Dit zal echter niet mogen leiden tot vergaande conclusies die de exegese van Rom. 9-11 vanuit een bepaalde invulling van Rom. 11:25,26 afhankelijk maken.

⁴⁰⁴ Terecht onderstreept C.E.B. Cranfield het belang van dit gebed: "In this prayer for Israel's salvation (Paul) has set an example for the Church to follow. A church which failed to pray for Israel's salvation would be a church which did not know what it means to be the Church of Jesus Christ", *Romans*, 513.

⁴⁰⁵ "Es gibt einen 'Eifer' des Herrn um sein Volk (Ex 20,5, Ez 16,38, 23,25); ihm entspricht von seiten des Israeliten ein ζήλος um Gott (Jdth 9,4; ψ 68,10; ψ 118,139; 1Makk 2,58; Phil 3,6; ...). Dieser Eifer um den Herrn ist Israel aufgetragen, und an ihm ist die besondere Berufung Israels erkennbar", O. Michel, *Römer*, 325.

⁴⁰⁶ 3 Reg. 19:10,14.

wordt van de juiste houding in de strijd om het bewaren van Gods woord.⁴⁰⁷ Hierover wordt geen negatief woord gesproken, integendeel. In het Jodendom kan de ijver voor God als een kenmerk van een prijzenswaardige godsdienstige houding gelden. Wanneer Paulus over ζῆλος θεοῦ spreekt, sluit hij nauw aan bij de zelfbenaming waar menig een van zijn volksgenoten trots op is.⁴⁰⁸ Het is ook de manier waarop hij zijn eigen leven in het Jodendom kenmerkt: hij was een ζηλωτής, meer dan menig ander.⁴⁰⁹

Zonder verstand van de gerechtigheid Gods

De grote deceptie met betrekking tot deze ζῆλος volgt aan het eind van de zin: ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Datzelfde oordeel geldt ook de ijver die Paulus zelf aan de dag heeft gelegd.⁴¹⁰ Dat was geen bewust ingaan tegen Gods woord, maar een gericht zoeken om naar de wil van God te leven, alleen op een verkeerde manier. Bij ἐπίγνωσις gaat het om meer dan het verstandelijk kennen van de wil van God. Het gaat vooral om de concrete erkenning daarvan in een buigen voor Hem.⁴¹¹

Het feit dat Israël niet tot die erkenning gekomen is, is niet te wijten aan een gebrek aan ijver om de wil van God te leren kennen, maar aan een ἀγνοεῖν van de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, nader bepaald door het ζητεῖν τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην.⁴¹² Ἀγνοεῖν kan niet betekenen dat Israël niet op de hoogte was van het bestaan van Gods gerechtigheid. Het gaat om een miskennen van de aard van die gerechtigheid. Die miskenning vindt kennelijk daar plaats, waar men een eigen gerechtigheid zoekt op te richten. Het gaat hier om tegengestelde vertrekpunten van waaruit de goede verhouding met God gezocht kan worden: vanuit zichzelf of vanuit God. Bij elk pogen vanuit zichzelf tot de gerechtigheid te komen richt men een eigen gerechtigheid op.⁴¹³

⁴⁰⁷ Mattathias roept ieder die ijver heeft voor de wet hem te volgen: πᾶς ὁ ζηλῶν τῷ νόμῳ καὶ ἰσθῶν διαθήκην ἐξελεῖται ὀπίσω μου, I Macc. 2:27.

⁴⁰⁸ Terecht stelt Sanday/Headlam: "St. Paul selects the very word which the Jew himself would have chosen to express just that zeal on which more than anything else he would have prided himself", *Romans*, 283. E. Käsemann verwijst onder meer naar de zelfbenaming van de Zeloten en legt er de nadruk op: "Hier wird also nicht psychologisiert, sondern einer der wichtigsten Aspekte jüdischer Geschichte hervorgehoben", *Römer*, 268. Ook in het N.T. zelf kan in positieve zin over ζῆλος worden gesproken, b.v. Joh. 2:17 over Jezus. In 1 Kor. 11:2 duidt Paulus er zijn eigen ijver mee aan, waarmee hij over de gemeente waakt.

⁴⁰⁹ Gal. 1:14.

⁴¹⁰ Het is een blijvend verdriet in zijn leven, dat hij in zijn ijver zelfs de gemeente vervolgd heeft: κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, Fil. 3:6.

⁴¹¹ Ἐπίγνωσις betekent in Rom. 1:28 en 3:20 een inzicht in en erkennen van de eigen situatie tegenover God. In Kol. 1:9,10, 2:2 en 3:10 gaat het om het concrete erkennen van de wil van God, op zo'n manier dat men dat toepast in het eigen leven.

⁴¹² De vraag of het tweede δικαιοσύνη van Rom. 10:3 in de tekst hoort of niet, is niet met zekerheid op grond van het tekstgetuigenis te beantwoorden. Naar inhoud en betekenis is deze vraag nauwelijks van belang.

⁴¹³ Als bevestiging van deze uitleg kan de parallelle opbouw van de gedachtegang in Fil. 3:6-9 worden aangevoerd. Als Paulus eerst gesproken heeft van zijn eigen ζῆλος in het verleden geeft hij vervolgens aan dat deze ijver een verkeerde richting had. Hij heeft alles wat hij toen als winst beschouwde voor God moeten prijsgeven. Daarbij hoorde ἐμὴ δικαιοσύνην, ἡ ἐκ νόμου (Fil. 3:9) hetgeen parallel staat met ἡ ἰδία δικαιοσύνη, die Israël uit de wet probeert te verkrijgen. Daartegenover staat nu ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει. Dit bevestigt de uitleg dat de door Paulus in Rom. 9:3 bedoelde δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ alleen

Vaker komen we de gedachte tegen, dat het miskennen van de bron van het heil onmiddellijk samenhangt met het στήναι τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην. Met vergelijkbare bewoordingen waarschuwt Mozes hiervoor in Deuteronomium 9:4-6. Blijkens het citaat van Deuteronomium 9:4 in het vervolg van Paulus' gedachtegang, is het aannemelijk dat de apostel deze context voor ogen heeft.⁴¹⁴ Opnieuw blijkt dat Israël beter had kunnen weten.

Gods δικαιοσύνη kan naar zijn aard alleen ontvangen worden. Dat zegt het verband met Deuteronomium. God zorgt er zelf voor, dat zijn verbond overeind blijft in de geschiedenis van zijn volk (ὥς ἐστὶν τὴν διαθήκην αὐτοῦ, Deut. 9:5). Zo past wat Paulus hier schrijft precies bij wat eerder over de gerechtigheid werd geconstateerd. Zodra Israël deze langs de weg van de wet probeert te verkrijgen, mist het zijn doel, omdat de basis gezocht wordt in eigen werken. De enige weg om Gods gerechtigheid te ontvangen is de weg van geloof. God schenkt deze δωρεάν, in zijn genade.⁴¹⁵ Het zoeken naar eigen gerechtigheid staat daar recht tegenover.⁴¹⁶

ἐκ πίστεως ontvangen kan worden. Ook in Fil. 3 gaat het om het alternatief van πίστις of νόμος als twee tegengestelde wegen tot δικαιοσύνη.

⁴¹⁴ In Rom. 10:6 haalt Paulus alleen de eerste woorden van Deut. 9:4 aan: μὴ ἐῴησιν ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Het is opmerkelijk dat het vervolg waarin staat wat Israël niet in zijn hart moet zeggen impliciet al in Rom. 9:3 is aangegeven. De uitdrukking διὰ τὰς δικαιοσύνας μου ... staat niet alleen in Deut. 9:4, het wordt in Deut. 9:5 en 6 herhaald en ontkend. Het is een centrale uitdrukking in dit gedeelte, die kernachtig samenvat waar Mozes Israël voor waarschuwt. Daartegenover staat de noodzaak om Gods werk te erkennen, die Israël het land gegeven heeft in eenzijdige trouw teneinde zijn verbond met de vaderen gestand te doen, ὥς ἐστὶν τὴν διαθήκην αὐτοῦ (Deut. 9:5). Zo blijkt er nog een formele verbinding te zijn met Rom. 9:3. Gods gestand doen van zijn verbond staat recht tegenover het pogen τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στήσαι.

Met name H.-J. Eckstein heeft op dit bredere verband met Deut. 9 gewezen. Hij betreurt terecht dat hiervoor in de commentaren weinig aandacht is. Zelf concludeert hij: "Die kritische Rede von der eigenen Gerechtigkeit, der ἰδία δικαιοσύνη, in Röm 10,3 und Phil 3,9 hat Paulus wohl Dtn 9,4-6 entnommen", "Nahe ist dir das Wort", 209. Na hem geeft D.J. Moo wel aandacht aan dit verband met verwijzing naar Eckstein, *Romans*, 635. Op dit verband zal nog verder ingegaan worden bij de uitleg van Rom. 10:6, vgl. exegese hieronder.

⁴¹⁵ Rom. 3:24.

⁴¹⁶ In het kader van "The New Perspective on Paul" heeft de opmerking van Paulus over het zoeken naar de "eigen gerechtigheid" een geheel andere uitleg gekregen. Bij 9:30-32a kwam de grondgedachte hiervan reeds ter sprake, zodat nu volstaan wordt met een verwijzing in een noot bij de tekst. Het zou Paulus volgens deze opvatting niet gaan om het aanwijzen van een miskennen van de gerechtigheid van God door een onterecht vertrouwen op eigen kunnen; integendeel, Paulus maakt Israël niet het verwijt dat het de weg van de wet volgt, maar dat het deze op een verkeerde manier invult. De ijver voor het onderhouden van de wet blijft voor de Jood geboden, daardoor zal hij gerechtigheid kunnen ontvangen. Het probleem is, dat Joden deze wetsonderhouding op een nationalistische, particularistische wijze blijven invullen, alsof alleen het onderhouden van een aantal verbondskennmerken die in het verleden door God geboden werden aan zijn volk, nu de enige weg tot God moet blijven.

E.P. Sanders heeft deze uitleg geïntroduceerd: "'Their own righteousness' ... means 'that righteousness which Jews alone are privileged to obtain' rather than 'self-righteousness which consists in individuals' presenting their merits as a claim upon God'", *Paul, the Law and the Jewish People*, 38. Hij wordt gevolgd door J.D.G. Dunn die deze visie in zijn commentaar sterk uitwerkt. "Paul's criticism in effect is that in seeking to 'establish' covenant righteousness as 'theirs' they failed to appreciate the full significance of the fact that only God's righteousness can 'establish' the covenant", *Romans*, 588. De bepaling ἰδία bij δικαιοσύνη staat dus niet tegenover de gerechtigheid die van God komt, maar tegenover een invulling van de "covenant-righteousness", die ook ruimte geeft voor de plaats van de heidenen in dat verbond. Het probleem is dat Israël de gerechtigheid in exclusieve zin zag als "peculiarly theirs" *ibid.*, b.v. 587, 596.

Dat het om een schuldig miskennen van de aard van Gods δικαιοσύνη gaat, onderstreept de aoristus: οὐχ ὑπετάγησαν. De weg van geloof vraagt om een vertrouwen dat niet bij menselijke overwegingen en menselijk kunnen blijft staan, en kan daarmee gekenmerkt worden als een onderwerpen (ὑποτάσσειν) aan de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Het blijkt dat de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως en de δικαιοσύνη ἐκ νόμου inderdaad geheel tegengesteld zijn als twee elkaar uitsluitende wegen. Beslissend is onderwerping aan de manier waarop God zijn gerechtigheid wil schenken.

Deze manier waarop God zijn gerechtigheid schenkt is voluit zichtbaar geworden in de komst van Christus. Zijn naam werd nog niet genoemd. Met het noemen van zijn naam in vers 4 blijkt dat de onderwerping waar Paulus over spreekt geen onderwerping kan zijn aan een principe, maar de overgave is aan een persoon. In Hem heeft God bewezen op welke manier Hij zijn δικαιοσύνη wil schenken. Door Hem wordt Gods δικαιοσύνη metterdaad geschonken. Door het geloof in Hem wordt deze δικαιοσύνη ontvangen.⁴¹⁷ Door zijn werk blijkt dat God rechtvaardig is en blijft, ook als Hij hem rechtvaardigt, die door het geloof in Christus is.⁴¹⁸

Impliciet werd reeds naar Hem verwezen in het beeld van de steen die God heeft neergelegd en werd al opgeroepen tot een geloof in Hem, met de belofte dat dat geloof niet beschaamd zal maken. Nu wordt expliciet gezegd dat de komst van Christus de τέλος van de wet betekent doordat Hij de δικαιοσύνη van God bewerkt voor een ieder die gelooft.

Wat houdt τέλος νόμου in dit verband in? Wanneer het voorgaande goed verstaan is, kan τέλος niet anders dan “einde” betekenen. Het διώκειν van de wet door Israël heeft niet tot de gerechtigheid gebracht. Door de wet na te streven heeft Israël de aard van de δικαιοσύνη miskend. Die δικαιοσύνη wordt in zijn karakter als genadegave van God zichtbaar in Christus. In en met de komst van Christus bewijst

Behalve veel steun heeft deze visie ook veel kritiek gekregen. H. Hübner spreekt van een fataal misverstaan van de paulinische theologie (*Gottes Ich und Israel*, 74). Hij laat zien dat gebrek aan inzicht in het nastreven van de wet volgens Paulus onlosmakelijk verbonden is met de beslissing van Israël de Messias niet te aanvaarden. Het gaat om “selbstverschuldete Unkenntnis Gottes”, die veel verder gaat dan een te beperkte visie op de wet (*ibid.*, 74). In dit verband kan ook gewezen worden op de studie van T. Laato. Hij stelt als uitleg van Rom. 10:2,3 - tegenover Sanders' bagatellisering van de opmerking van Paulus dat de Joden werkelijk op hun eigen werken vertrouwen: “Die Juden verharren in einem falschen Wissen oder in einer fehlerhaften Kenntnis”, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Abo 1991, 252. Voor een gesprek met de uitleg van Dunn t.a.v. Rom. 10:3 vgl. ook het artikel van Th.R. Schreiner, die concludeert “Paul is faulting the Jews both for legalism and inability to obey the law in this text”. Dat verwijt is niet beperkt tot nationalisme, zoals Dunn stelt, “Israel's Failure”, 219. V. Smiles spitst het gesprek toe op de uitleg van het begrip ζήλος. Het probleem is niet dat Joden hun ijver op een verkeerde, nationalistische manier vorm geven, het probleem is volgens Paulus dat de ijver van de wet niet tot gerechtigheid kan leiden. “The Fault of ‘zeal’ is that it misses that simple fact of the grace of love”, “The Concept of ‘zeal’ in Second Temple Judaism and Paul's Critique of it in Romans 10:2”, *CBQ* 64 (2002), 299.

⁴¹⁷ Rom. 3:22,25,26.

⁴¹⁸ Rom. 3:26. Vgl. O. Hofius, “‘Fides ex auditu’. Verkündigung und Glaube nach Römer 10,4-17” in J. von Lüpke, E. Thaidigsmann, eds., *Denkraum Katechismus*, Fs O. Bayer, Tübingen 2009, 73: “Diese ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη liegt in der Heilstat des Todes und der Auferstehung Jesu Christi beschlossen, sie wird im Evangelium als dem Heilswort Gottes bzw. Jesu Christi kundgegeben und zugeeignet, und sie wird in dem durch das Evangelium gewirkten Glauben an Jesus Christus und somit als ἐκ πίστεως δικαιοσύνη empfangen.”

God, dat de wet niet in staat is tot het heil te brengen. De wet vermag naar zijn aard niet tot de δικαιοσύνη van God te brengen en moet daarom wel ten einde komen.⁴¹⁹

Τέλος τοῦ νόμου

De grote moeilijkheid van deze uitleg is de wedervraag, of de wet dan in een eerdere periode wel een begaanbare heilsweg geweest is. Wanneer de wet als middel tot gerechtigheid ten einde gebracht is, mag verondersteld worden dat de wet daarvóór wel een begaanbare weg was, zo luidt de redenering.⁴²⁰ Het eigenaardige is echter,

⁴¹⁹ Met deze uitleg, die gevoed wordt door de exegese van Rom. 9:30-10:3 zoals die hierboven is gegeven, wordt een teleologische interpretatie van het woord τέλος afgewezen. Deze interpretatie wordt met name voorgestaan door het commentaar van C.E.B. Cranfield. Als belangrijk motief hiervoor noemt Cranfield het feit, dat de wet als blijvende uitdrukking van de wil van God niet afgeschaft is door de komst van Christus. Doch dat wordt ook met de bovenstaande uitleg van τέλος als einde van de wet niet ontkend. Het gaat om het einde van de wet, doordat duidelijk wordt, dat deze niet εἰς δικαιοσύνην kan leiden, zoals Paulus expliciet verduidelijkt.

Voor Cranfield is er vooral een positief argument om τέλος te vertalen als “doel”: “Christ is the goal, the aim, the intention, the real meaning and substance of the law”, *Romans*, 519. Wanneer de wet op de juiste manier verstaan zou worden, brengt deze dichter bij de gerechtigheid, zoals deze uiteindelijk door Christus gebracht is. Zo komt er veel meer continuïteit tussen νόμος en πίστις, geheel overeenkomend met de uitleg van 9:30-32 die hierboven expliciet is besproken en afgewezen op grond van onoverkomelijke moeilijkheden die een dergelijke benadering meebrengt voor de uitleg van de tekst in zijn geheel.

Een andere invloedrijke pleitbezorger voor de vertaling van τέλος met “doel” is R. Badenas. Zijn exegese kan om dezelfde reden niet gevolgd worden. Zijn conclusie dat “Paul equated the ‘righteousness taught by the law’ with ‘righteousness by faith’”, *Christ the End of the Law*, 125, laat zien tot welke vergaande consequenties deze benadering van de tekst kan leiden. Uitgebreid is Badenas’ semantisch onderzoek (42 bladzijden van zijn studie), waaruit hij concludeert dat de vertaling met “einde” onmogelijk is op grond van vergelijking met contemporain gebruik van het woord τέλος. Deze argumentatie is voldoende weerlegd door O. Hofius in “Gesetz und Evangelium”, 110,111, nt. 217 en later door D.J. Moo, *Romans*, 639,640, nt. 41.

Een belangrijke motivatie voor het volgen van de benadering van Cranfield vinden verschillende auteurs in de gedachte dat daarmee op een positievere manier gesproken kan worden over de houding van Paulus ten aanzien van zijn Joodse tijdgenoten en hun leven met de wet. Paulus wijst hen daarin niet af, maar leeft op dezelfde wijze als zij met de wet en probeert hen het doel daarvan te laten zien. Deze benadering kwam al naar voren bij de bespreking van de studie van J.E. Toews, vgl. ook J. Fischer, “Paul in his Jewish Context”, *EvQ* 57 (1985), 211-236 en C.T. Rhyne, die concludeert: “Nowhere in the Pauline correspondence do we find a more positive statement about the relationship between faith, righteousness, the law and Christ than in Rom 10:4”, “Nomos Dikaiousunes and the Meaning of Romans 10:4”, *CBQ* 47 (1985), 499. Deze motivatie is in feite ook een belangrijke achtergrond voor de benadering van het *New Perspective* op Paulus en de wet.

Een stap verder in de teleologische benadering van de tekst gaan auteurs die τέλος niet alleen als doel, maar ook als “completion” of zelfs “vervanging” interpreteren. W.S. Campbell, “Christ as the completion of their revelation”, “Christ the End of the Law” in E.A. Livingstone, ed., *Studia Biblica* 1978.III, JSNTSup 3, Sheffield 1980, 77 en M.D. Hooker: “Christ ‘replaces’ the law”, “Christ, the ‘End’ of the Law”, 145.

Een overzicht van verschillende benaderingen is o.m. te vinden bij D.J. Moo, “Paul and the Law in the Last Ten Years”, *SJT* 40 (1987), 287-307 en bij Th.R. Schreiner, “Paul’s View of the Law in Romans 10:4-5”, *WTJ* 55 (1993), 113-135.

⁴²⁰ Expliciet bespreekt H.N. Ridderbos deze vraag tegenover zijn eigen vertaling met “einde”. “Dan zou er dus tweërlei weg des behouds zijn: de ene vóór Christus’ verschijning en de andere daarna”, *Romeinen* 233. Hij weerlegt deze verkeerde gevolgtrekking door op het polemisch karakter van Paulus’ woorden te wijzen. Paulus spreekt m.n. over het inde van de wet “zoals zij fungeerde in het Joodse verlossingsschema, waarvan hij de grondregel in vs. 5 nader omschrijft” *ibid.*, 233. Door deze verwijzing naar vers 5 komt echter naar voren dat het Paulus niet alleen om een geperverteerd misbruik van de wet gaat, maar ook om het principiële onvermogen van de wet om tot gerechtigheid te brengen. Ondertussen is het terecht om er met Ridderbos voor te waarschuwen de woorden van Paulus niet uit hun verband te lichten en uit te vergroten tot een formulering van een volgorde in de goddelijke heilseconomie.

dat de wet nooit een begaanbare weg geweest is, waarlangs Gods volk de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ heeft kunnen bereiken.

Dit is het moment om in te gaan op de eerder gereleveerde opmerking van H. Hübner, die stelde dat de wet als heilsweg alleen als abstracte mogelijkheid geopperd kan worden. In de geschiedenis van Israël is de realiteit van de zonde van dien aard gebleken, dat de wet nooit tot de δικαιοσύνη heeft kunnen leiden.⁴²¹ Deze vergaande constatering laat zien dat de gedachte waarin het nastreven van de wet – indien dit op de juiste manier gebeurt – door Paulus aangetrezen kon blijven worden, een verkeerde uitleg is.⁴²² Het δῶκεν van de wet staat naar zijn aard tegenover de gerechtigheid van God, omdat deze niet langs een menselijk δῶκεν bewerkt kan worden, maar door Christus bewerkt is en door de mens alleen in geloof kan worden ontvangen. Bij de wet past τὸ ἀδύνατον⁴²³ om tot de δικαιοσύνη, de goede verhouding met God, te brengen, omdat de mens ἀδύνατος geworden is om Gods wil te doen en omdat hij om die reden deel uitmaakt van de gehele wereld die ὑπόδικος⁴²⁴ geworden is voor God.

Het nieuwe van de eschatologische komst van Christus is, dat door Hem de verhoudingen zichtbaar worden, zoals deze *sub specie Dei* daarvóór al waren.⁴²⁵ Christus openbaart zo de ware aard van Gods gerechtigheid en tevens de ware aard van de wet; deze heeft nooit tot het heil kunnen brengen en heeft van meet af aan een beperkte functie gehad. Wanneer het gaat om de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ is de wet van meet af aan begrensd in zijn mogelijkheden, bepaald dus door het einde van de wet. Dat einde is in de heilsgeschiedenis zichtbaar geworden, maar was naar zijn aard niet anders vóór de komst van Christus.⁴²⁶

⁴²¹ Reeds eerder werd op deze opmerking van Hübner gewezen, bij de uitleg van Rom. 9:30-32a, zie citaat aldaar. Hübner wil principieel de wet als heilsgave van God blijven verstaan, terwijl hij ziet dat deze nooit als zodanig heeft kunnen functioneren. “Denn wo immer Israel versuchte, das Gesetz im *finalen* Sinne als Mittel zur Erreichung der Gerechtigkeit zu mißbrauchen, verlor es *eo ipso* alle Ausrichtung auf das Leben”, *Biblische Theologie*, 313. Ondanks dit *eo ipso* ziet Hübner daarin niet een eigenlijke bedoeling van de wet, maar een bijkomend effect, vanwege het verkeerde gebruik ervan door Israël.

⁴²² O. Hofius gaat in een noot tegen deze “abstracte mogelijkheid” in, zonder Hübner expliciet te noemen. Hij wijst eerst op de situatie van Israël: “Sucht Israel das Heil ‘aus dem Gesetz’, so sucht es, was das Gesetz dem Menschen im Schatten Adams, d.h. dem Sünder und Gottlosen, nie und nimmer zu vermitteln vermag”, en concludeert dan: “An diesem klaren Tatbestand scheitert jede Deutung, die die paulinischen Aussagen dahingehend versteht, daß Israel die ἐκ νόμου δικαιοσύνη lediglich *faktisch* nicht erlangt hat, daß es sie aber *prinzipiell* sehr wohl hätte erlangen können (und nach Gottes ursprünglicher Absicht auch erlangen sollen)”, “Zur Auslegung von Römer 9,30-33”, 164 en *ibid.*, nt. 55.

⁴²³ Rom. 8:3.

⁴²⁴ Rom. 3:19.

⁴²⁵ Bovendien blijven die verhoudingen ook daarna op dezelfde manier bestaan. O. Hofius onderstreept terecht, dat “Paulus keineswegs behauptet, daß die Tora *als solche* annulliert und aufgehoben sei. Die in der Tora ergehende Anklage und Verurteilung trifft ja einzig *den* Menschen nicht, der ‘in Christus’ ist... Abgesehen von Christus hat und behält die Tora nach Paulus sehr wohl ihre verklagende und verurteilende Funktion”, “Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi”, *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 65.

⁴²⁶ Met deze nadruk op het karakter van de δικαιοσύνη en daarmee ook op het karakter van de wet wordt een te sterke heilshistorische invulling van de tekst vermeden. Daarmee wordt een spreken over twee aeonen, waar Paulus hier op zou wijzen, als een te eenzijdige benadering afgewezen. Het blijkt overigens dat exegeten die τέλος willen benaderen als het einde van een tijdperk, deze benadering niet geheel consequent kunnen volhouden.

Ook een teleologische nuance?

Is er niet nog een andere nuance in het woord τέλος? Is het mogelijk hier een heilshistorische uitleg aan te geven, waardoor naast het woord “einde” ook het woord “doel” een zeker recht heeft als vertaling van τέλος in Romeinen 10:4? Te denken is dan aan de manier waarop de heilsgeschiedenis duidelijk heeft gemaakt, dat de wet als weg om gerechtigheid te verkrijgen zonder Christus wel dood moest lopen. Daarmee is de functie van de wet, om dat aan te wijzen, in zekere zin toch tot zijn doel gekomen.

Zonder expliciet te spreken over het doel van de wet, kan Paulus elders wel in teleologische zin de bedoeling van het geven van de wet ter sprake brengen. Met name in de brief aan de Galaten geeft Paulus aan dat de wet later is gegeven, om de overtredingen te doen blijken;⁴²⁷ in het tijdperk van de wet wordt Gods volk onmondig gehouden, als een kind bij zijn παιδαγωγός.⁴²⁸ Toen Christus kwam kon het kind tot zijn volle rechten komen en werd het bevrijd van de wet die hem gevangen hield. Dat kon omdat Christus de vloek van de wet heeft gedragen, zodat de beschuldiging van de wet niet langer het laatste woord hoeft te zijn.⁴²⁹ Voor wie in Christus is, kan de wet geen grond voor veroordeling meer zijn.

Zo krijgt de wet een heilshistorische plaats in Gods plan, waarvan het heilvolle doel in Christus geopenbaard is. In deze gedachtegang is Gods werk in Christus het uiteindelijke doel van Gods plan, waarin de wetgeving een bepaalde plaats gekregen

Zo schrijft H. Schlier: “Der Äon des Gesetzes ist abgeschlossen, und der ihn beendete, ist Χριστός.” Gevolg: “Nicht mehr der νόμος ist der Weg zum Heil.” Dat is logisch. Maar de zin daarna laat zien dat het toch om méér gaat dan een heilshistorische aflossing van de wacht, die Paulus hier aanduidt: “Er war es als der νόμος, der Eigenleistungen provozierte, nie”, *Der Römerbrief. Kommentar*, HTKNT 6, Freiburg 1977, 311.

E. Käsemann spreekt van een “Herrschaftswechsel”: “Die Tora des Mose kommt mit Christus zu ihrem Ende.” Toch blijft Israël de mogelijkheid houden te zoeken naar een andere “Heilsmöglichkeit”. Christus zal duidelijk maken dat dit zoeken na de “Herrschaftswechsel” niet meer kan zijn dan een illusie, maar uit het vervolg zal blijken dat Paulus hier wel een echt front ziet, *Römer*, 269-271. Er zijn dus ook volgens Käsemann meer woorden nodig om deze passage recht te doen dan een verwijzing naar twee perioden in de heilsgeschiedenis. Wat heilshistorisch gepasseerd is, blijft ook in deze visie inhoudelijk van betekenis. J.D.G. Dunn beschouwt τέλος als het einde van een tijdperk. “Christ is the end of the old epoch and of Israel’s exclusive privileges with it”, *Romans* 596. Daarom zal “end” vertaald moeten worden als “termination, cessation”, *ibid.*, 597. Toch is Dunn het met Badenas eens dat “Christ embodies that righteousness which the law promised”, *ibid.*, 590. Dat betekent dat door de komst van Christus “the original purpose and promise of God” bereikt is, *ibid.*, 598. Naast de vertaling met “einde” zou ook de vertaling als “doel” bij deze heilshistorische benadering passen.

Verscheidende auteurs zien hier geen tegenstelling en kunnen er een bewuste keuze van Paulus in zien voor het woord τέλος, dat beide connotaties kan bevatten, b.v. D.J. Moo, die spreekt van een “temporal” en “teleological nuance”, *Romans*, 641 en A. Gignac, “Le Christ, ΤΕΛΟΣ de la Loi”, die spreekt van een “pluralité sémantique”. Vgl. de volgende paragraaf over de vraag of hier inderdaad twee verschillende nuances in het woord gelezen dienen te worden.

⁴²⁷ Gal. 3:17,19.

⁴²⁸ Gal. 3:24. Men dient bij deze παιδαγωγός te denken aan een slaaf, die belast was met de opvoeding van de kinderen, zolang zij minderjarig waren. Deze slaven konden berucht zijn vanwege hun hardhandige optreden, die zeker geen paedagogische bedoeling had zoals wij dat woord kennen; vgl. b.v. F.F. Bruce, *Commentary on Galatians*, NIGTC, Grand Rapids 1982, 182,183. Hij concludeert: “As the slave-attendant kept the boy under his control until he came to age, so the law kept the people of God in leading-strings until, with the coming of faith, they attained their spiritual majority in Christ.”

⁴²⁹ “Nu het geloof gekomen is” is in Gal. 3:25 in heilshistorische zin op te vatten; inhoudelijk gaat het over dat moment, dat hiervoor werd aangeduid met Christus’ werk in het vrijkopen van de vloek van de wet, door voor ons een vloek te worden, Gal. 3:13, vgl. 4:4,5.

heeft. De wet diende daarin als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3:24). Dat wil echter niet zeggen, dat de wet zelf in positieve zin naar Christus kan leiden, en nog minder dat Christus of het geloof in Christus de eigenlijke inhoud van de wet genoemd zou kunnen worden.

Er is in dit gezichtspunt wel sprake van een teleologisch perspectief, dat recht doet aan het denken van Paulus over de wet. Maar ook in deze gedachtegang is Christus niet het doel van de wet in eigenlijke zin. In de context van Romeinen 10:1-4 is echter zelfs dit bredere teleologische perspectief niet aanwezig. De vertaling van τέλος νόμου in Romeinen 10:4 als “doel van de wet” kan dan ook geen recht doen aan de bedoeling van Paulus in het verband waarin deze woorden staan.⁴³⁰

Met de wet duidt Paulus hier het ijkpunt van al het menselijk pogen aan, om tot een eigen gerechtigheid te komen, zoals hij er in het vorige vers samenvattend naar heeft verwezen. Er is in de context geen aanleiding om daar een toespeling op een positieve bedoeling van God in te zien, waardoor het δῶκεν νόμον δικαιοσύνης toch een dubbelzinnige of zelfs een positieve betekenis zou kunnen krijgen. Met dit δῶκεν staat Israël de δικαιοσύνη in de weg en door dit δῶκεν stoot het zich aan de steen die God heeft neergelegd.⁴³¹ God zelf heeft dit δῶκεν νόμον δικαιοσύνης

⁴³⁰ De gedachte, dat de wet opnieuw een plaats krijgt in het leven uit het geloof in Christus, als regel van God voor het leven in dankbaarheid, moet niet in Rom. 10:4 worden ingelezen, omdat daarvan hier geen sprake is. Op die manier is Rom. 10:4 wel gebruikt als korte formulering, die het veelkleurige spreken van de apostel over de wet samen zou kunnen vatten, b.v.: “Jezus Christus het doel en de vervulling van de wet, wil enerzijds zeggen: aan het knechtende regime van de wet is een einde gekomen. Anderzijds betekent het ook: We kunnen over Gods wet alleen nog spreken als over de wet van Christus. Het spreken van Paulus over de wet heeft in deze tekst haar kleurrijke, diepzinnige en veelzijdige uitdrukking gevonden”, W.H. Velema, *Wet en Evangelie*, Kampen 1987, 85,86. Velema verwijst hierbij naar Calvijn, die bij deze tekst aangeeft dat de wet in al haar delen verwijst naar Christus. Het is de vraag of hiermee het andere aspect dat Calvijn hier ook in de tekst aantreft, namelijk de noodzaak die de apostel ziet om Israël er op te wijzen dat de wet geen middel tot rechtvaardiging meer kan zijn, voldoende recht wordt gedaan. Calvijn handhaafde de vertaling met “einde”, ofschoon hij een vertaling als “vervulling” niet ongepast vond. Met H.N. Ridderbos moet hier rekening gehouden worden met de sterke polemische toon, en met Th.R. Schreiner en anderen moet gewaarschuwd worden niet te veel in één tekst samen te zien (zie volgende noot). Terwijl de hoofdlijn die hier getekend wordt voluit als weergave van Paulus’ denken over de verhouding van Christus en de wet kan gelden, kan de vraag gesteld worden of dit door Paulus in deze korte zinsnede is verondersteld en bedoeld.

Een in een aantal opzichten vergelijkbare theologische benadering ten aanzien van de wet is te vinden bij N.T. Wright. Enerzijds geeft hij aan dat door Christus de wet beëindigd wordt, in een dubbele zin. Er komt een einde aan de Joodse voorrechten, maar ook aan “the process of concentrating sin within Israel”. Op die manier vervult de wet de taak die deze van God gekregen heeft, en kan dus enerzijds “goed” worden genoemd, en tegelijk dodelijk zijn, dodelijk namelijk voor Israëls σάρξ. Dit veroordelende werk van de wet komt door Christus tot een einde, en op die manier beantwoordt de wet aan zijn diepste doel. “The Torah, therefore, precisely in that it *condemns* Israel, and, with her, her Messiah (Galatians 3,13) is vindicated: it had to do this, so that the sin of the world might be borne. Christ on the cross is thus the *goal* of Torah.” Dit bereiken van het doel van de wet in deze dubbele betekenis vindt Wright het best uitgedrukt met de term “climax of the covenant”, hetgeen zijn “richest joint expression” vindt in Rom. 10:4, *The Climax of the Covenant*, 242-244. Ook hier krijgt het teleologische aspect in de benadering van de tekst een plaats vanuit de bredere kaders van Paulus’ theologie. In de context is wel te wijzen op de betekenis van het citaat uit Jesaja, waarmee Gods handelen tot uitdrukking kwam. Dit vult de betekenis van Rom. 10:4 echter niet op die wijze in, dat de betekenis ervan overwegend verwijst op de theologische bedoeling van de instelling van de wet.

Christus brengt de wet in diens onbekwaamheid om tot διακοσμήν te leiden ten einde. Daarmee is Christus niet een doel van de wet; wel betoont Hij zich het doel van Gods plan, dat er ook bij de wetgeving al was.

⁴³¹ Het gevaar bestaat een tekst die een korte formulering biedt te veel los te maken van de context waarin deze staat. Th.R. Schreiner heeft hier met nadruk op gewezen: “The particular problem (Paul) is

een halt toegeroepen, zoals reeds bij 9:33 werd geconstateerd. Inhoudelijk staat dat parallel met wat nu in 10:4 gezegd wordt. Het blijkt dat er een duidelijke eenheid bestaat tussen 9:30-33 en 10:1-4. Zo wordt de exegetische weg bevestigd, die bij de uitleg van de vorige pericope is ingezet.

“Unschärfe”?

Een andere moeilijkheid bij deze uitleg wordt aangewezen door H. Hübner als hij Paulus bewust vaag vindt redeneren. Hübner komt tot deze beoordeling naar aanleiding van de door hem geconstateerde onduidelijkheid inzake Paulus’ verwijt aan Israël. Enerzijds is Israël kennelijk in zijn gehele geschiedenis al van de weg van God afgeweken, door op een verkeerde manier de wet na te streven,⁴³² terwijl Paulus in 9:32,33 impliciet en in 10:4 expliciet het beslissende moment van opstand aanwijst in de weigering om tot het geloof in Christus te komen. Kan Israël dan wel een verwijt krijgen dat zij ἀγνοοῦντες waren, ook voor die periode waarin Christus nog niet verschenen is?⁴³³

Met Hübner is te zeggen dat Paulus inderdaad het verleden voor Christus en het heden na Christus soms in één laat vloeien. Abraham geloofde op dezelfde manier in God als zij die na Christus in Hem geloven.⁴³⁴ Maar het is de vraag of dat als “Unschärfe” moet worden betiteld.⁴³⁵ Wanneer de wet als wet die ἔργα vraagt, naar zijn aard niet tot de gerechtigheid kan brengen, hetgeen door Christus evident aan het licht wordt gebracht, en Israël vervolgens verweten wordt dat het toch geprobeerd heeft de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ te bereiken door het najagen van de wet, hoeft dat niet met elkaar in spanning te staan. Integendeel. Gaf de wet zelf niet voldoende reden om de gerechtigheid en het heil niet in het eigen doen te zoeken? De woorden uit Jesaja gaven dit zojuist impliciet al aan. Maar ook de wet in eigenlijke zin geeft aanleiding om deze vraag te stellen. In de toespeling op Deuteronomium 9:4-6 werd gewaarschuwd om niet op eigen kunnen te vertrouwen en niet op het eigen doen te roemen. Daarmee wordt de vraag naar de betekenis van Leviticus 18:5 (“de mens die ze *doet*, zal daardoor leven”) extra spannend, en een

countering is the human tendency to misuse the law to establish one’s own righteousness. The purpose of the text is not to provide a programmatic statement on the relationship between gospel and law. Paul is responding to a specific problem, the use of the law to establish one’s own righteousness. ... He is simply saying that those who believe in Christ will no longer use the law to establish their own righteousness. They have submitted themselves to the righteousness of God by trusting Christ for their salvation”, “Paul’s View of the Law”, 124. B.L. Martin merkt op: “It may be that Paul would agree that Christ is in some sense the goal of the law, but this is hardly what he has in mind in Rom., 10,4. ... This view of *telos nomou Christos* means that the law is terminated only in a very special sense: the condemnation of and enslavement of the law are ended”, “Paul on Christ and the Law”, *JETS* 26 (1983), 279,278.

⁴³² De formulering is zo gekozen, omdat dat volgens Hübner het probleem van Israël is: niet het δῶκεν van de wet, maar het δῶκεν van de wet op een verkeerde manier. Voor het punt waar het nu om gaat is dat echter van minder belang.

⁴³³ Vgl. de eerder gegeven citaten uit H. Hübner, *Gottes Ich und Israel*, 92,93 en *Biblische Theologie*, 312,313.

⁴³⁴ Vgl. καθώς in Gal. 3:6.

⁴³⁵ H. Hübner, *Biblische Theologie*, 313.

definitief antwoord op deze vraag zal na de behandeling van dat gedeelte opnieuw aan de orde moeten komen.⁴³⁶

Voor dit moment zij opgemerkt, dat Paulus zelf in de brief aan de Romeinen als doel van de wet onder meer aangeeft, dat zij gegeven is om de overtredingen te doen toenemen.⁴³⁷ Dat duidt niet op een positief doel van de wet als een eerste opstap op weg naar het heil, als de weg goed bewandeld wordt. Een dergelijke teleologische benadering past volgens Paulus niet bij de bedoeling van de wet in de tijd voor Christus. Paulus haast zich om er bij te schrijven, dat dit niet aan de wet ligt. De wet wijst het vlees aan als vlees.⁴³⁸ De wet kan een mens daar niet uit bevrijden en houdt op die manier de mens gevangen in eigen onmacht, door de zonde alleen te vermeerderen en er niet van te verlossen. Wat de wet niet vermocht, heeft God gedaan doordat Hij zijn Zoon zond om de zonde op de juiste plaats, in het vlees, te veroordelen. Dat is de inhoud van de σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι.⁴³⁹ Zo staat de weg van de wet tegenover de weg tot het heil die door Christus geopend is, de weg van het geloof.

Maar dat wil niet zeggen, dat die weg van het geloof voor hen die in de periode van de wet voor de komst van Christus leefden, afgesloten was. De weg van Abraham die in God geloofde, wordt gelukkig niet alleen van Abraham betuigd, maar van velen na hem, ook in de periode van de wet voor Christus. Paulus wijst op Abraham, als voorbeeld van geloof *ante Christum natum*. Abraham geloofde in God, die de goddelozen rechtvaardigt⁴⁴⁰ en mensen die in zichzelf dood zijn, levend maakt.⁴⁴¹ Dat is nog steeds de inhoud van het geloof.⁴⁴² Ook de manier waarop Abraham het geloof ontving is nog steeds dezelfde: de overgave aan de belofte van God in zijn woord.⁴⁴³ Ook na de wetgeving op de berg Sinaï wordt in het Oude Testament voortdurend tot deze overgave aan Gods beloften opgeroepen.⁴⁴⁴ Dat Israël de wet gebruikt heeft als middel om de δικαιοσύνη in eigen kracht te bereiken en zich op die manier niet aan de weg van het geloof aan Gods beloften over te geven, was niet overeenkomstig Gods bedoeling bij het schenken van de wet. Dat is te wijten aan het schuldige ἀγνοεῖν, dat als οὐχ ὑποτάσσεσθαι zichtbaar geworden is door de komst van Christus. Het was het daarvoor ook al. Dat is dus geen “Unschärfe”. Dit past geheel in het paulinische denken over de eenheid van het geloof *ante* en *post Christum natum*.

⁴³⁶ Het lijkt er op dat Lev. 18:5 dat Paulus in het volgende vers aanhaalt een veel positievere invulling aan de mogelijkheid tot het verkrijgen van gerechtigheid door middel van de wet geeft: ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

⁴³⁷ Νόμος δὲ παρεισήλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, Rom. 5:20.

⁴³⁸ Rom. 8:3.

⁴³⁹ Rom. 8:3, 1:16.

⁴⁴⁰ Πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβη, Rom. 4:5.

⁴⁴¹ Ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, Rom. 4:17.

⁴⁴² Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, Rom. 4:23,24.

⁴⁴³ Εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, Rom. 4:20; vgl. Gal. 3:5,6 waar d.m.v. het zojuist aangeduide καθώς het geloof van Abraham gelijkgesteld wordt aan het geloof in Christus, gekenmerkt als ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

⁴⁴⁴ Vgl. Rom. 3:21 en 31 waar Paulus helder aangeeft, dat de weg waarlangs de gerechtigheid ontvangen wordt geen andere is, als de weg die door de wet en de profeten betuigd wordt.

Tegenspraak met positieve uitspraken over de wet?

Nog een laatste vraag: kan Paulus niet ook veel positiever spreken over de wet? Daar ligt voor diverse exegeten de aanleiding om te zoeken naar een positievere interpretatie van het *δύσκειν* van de wet door Israël.⁴⁴⁵ Zij vragen zich af, hoe het mogelijk is dat Paulus in Romeinen 2:12-25 aan Israël verwijt, dat het de wet niet heeft gehouden, terwijl hij hen later kwalijk neemt, dat zij zich beijverd hebben zich wel aan de wet te houden?

Wanneer dat inderdaad het geval zou zijn, is de gevolgde exegese op een verkeerd spoor terecht gekomen. Dat is echter niet het geval, want Paulus maakt zijn volksgenoten in Romeinen 2 een ander verwijt. Het is lastig exact te bepalen wat de apostel daar bedoelt, omdat hij zich impliciet verweert, zodat de lezer van vandaag via de spiegel van Paulus' argumenten de bezwaren van zijn opponenten moet trachten te achterhalen. Wie Paulus' scherpe woorden volgt, zal echter niet in de eerste plaats het verwijt zien, dat zijn tegenstanders de wet niet houden, maar dat zij zich erop laten voorstaan dat zij de wet houden, terwijl zij – evenals degenen op wie zij neerkijken – de wet toch ook zelf niet kunnen vervullen.⁴⁴⁶ Vervolgens wijst Paulus er in Romeinen 3 op, dat het niet vreemd is dat zij de wet niet kunnen volbrengen. De schrift maakt immers duidelijk dat allen onder de heerschappij van de zonde zijn. Daarmee wordt alle mond gestopt.⁴⁴⁷

De bevrijdende kracht van het evangelie staat daar recht tegenover, omdat de *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* daarin geopenbaard wordt langs een andere weg, dan de weg waar velen onder zijn Joodse tegenstanders nu het heil van verwachten, namelijk *χωρὶς νόμου*.⁴⁴⁸ Ook hierin is dus geen tegenstelling te vinden met de hierboven gegeven exegese.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Dit argument is genoemd bij het begin van de exegese van Rom. 9:30-32a. Enkele citaten van de besproken exegeten kunnen dit argument adstrueren. J.E. Toews: "Not only does Paul agree with his Jewish heritage that the law is 'righteous' (Rom.7.12), but he also believes it is fulfillable and that it can lead to life and righteousness if appropriated in faith and obedience (Rom. 2.13, 9.32, 10.5)", *The Law in Paul's Letter*, 136. Ook J.D.G. Dunn verwerpt de gedachte "as though Paul was objecting to the idea of 'doing' the law (contrast 2.13...)", *Romans*, 601. Verder verwijst H. Hübner expliciet naar Rom. 2:12v als belangrijke reden voor zijn benadering: "Man kann nicht den Vorwurf der Gesetzesübertretung in 2,12ff mit dem Vorwurf des Nomismus in 10,2ff in *einer* Perspektiv sehen und dann die vorgeblich *eine* Schuld in die Aussage 9,31 hineinprojizieren", *Gottes Ich und Israel*, 62.

⁴⁴⁶ M.n. Rom. 2:21-23. Uit het citaat Jes. 52:5 dat Paulus in Rom. 2:24 aanhaalt, blijkt wat de gevolgen daarvan zijn. Hetzelfde schriftgedeelte klinkt door in de aanhaling van Jes. 52:7 in Rom. 15:15. Zie de uitleg bij dat vers.

⁴⁴⁷ Rom. 3:9,19. Het is een wezenlijke functie van de wet om de zonde aan te wijzen en Gods recht in zijn oordeel daarover te bevestigen. Dit moet duidelijk worden en erkenning vinden van de kant van de mens, vgl. Ps. 51:6b, Rom. 3:4.

⁴⁴⁸ Rom. 3:21.

⁴⁴⁹ Hiermee is niet gezegd, dat de wet geen blijvende betekenis zou hebben als positieve uitdrukking van de wil van God voor het leven van wie gelooft. De wet is inderdaad niet afgeschaft (met C.E.B. Cranfield, die hier echter geheel andere conclusies aan verbindt). H. Hübner merkt terecht op dat Paulus anders in het vervolg niet tot het schrijven van Rom. 13:8-10 had kunnen komen, *Gottes Ich und Israel*, 94. Voor wie verbonden is met Christus krijgt de wet opnieuw betekenis. Paulus zegt van zichzelf dat hij niet *ἄνομος* θεοῦ is, maar *ἔννομος* Χριστοῦ (1 Kor. 9:21); de wet komt naar de gelovigen toe als *νόμος τοῦ Χριστοῦ* (Gal. 6:2). In de Paulus' paraenese komen de geboden van het Oude Testament inhoudelijk terug, met dien verstande dat zij door de nieuwe bron van het leven een ander karakter hebben gekregen. Het leven *ἐννομος* Χριστοῦ krijgt de gestalte van πνεύματι περιπατεῖν, Gal. 5:16.

Vgl. Th.R. Schreiner: "The commandments in the Mosaic Law are still part of the Word of God, but they no longer function in the same way, now that the fulfillment of what the Old Testament promised has

Conclusie

De conclusie is dat δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου en δικαιοσύνη ἐκ πίστεως door Paulus als twee tegengestelde begrippenparen worden gezien. Paulus legt in dit gedeelte geen teleologisch verband tussen het ene en het andere.

Wel kon vanuit de context van de citaten van Jesaja geconstateerd worden dat in de weg die Israël gaat, een hogere hand gezien kan worden. Zonder dat de verhouding van goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid op één noemer gebracht kunnen worden, heeft het citaat gewezen op Hem die de geschiedenis van zijn volk leidt. Dat geldt ook van het geven van de wet en het bepalen van de tijd van de komst van Christus, die door Hem is neergelegd als een beslissende steen in de geschiedenis. Deze gedachte rechtvaardigt echter niet een teleologische uitleg van de frase τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς in het verband waarin deze woorden hier staan.

come... The fulfillment of the law in Christ means that the Spirit enables believers to keep the moral norms of the law", *The Law and its Fulfillment*, 244,245. B.L. Martin: "Christ is not ... the end of the law in its connection with righteousness. Rather, he is the end of the law so that righteousness or salvation might come to all who believe...", "Paul on Christ and the Law", 278. O. Hofius: "Der Satz τέλος νόμου Χριστός Rom 10,4 besagt ja keineswegs daß der gute Gotteswille, wie er in der Rechtsforderung der Tora gültig bezeugt wird, aufgehoben sei", "Das Gesetz des Mose", 66, nt.53.

II. INTERTEXTUELE ANALYSE VAN ROMEINEN 10:5-8

1. Inleiding, vraagstelling

De gang van het betoog van Paulus vanaf Romeinen 9:30 is van groot belang gebleken voor het verstaan van de begrippen die in Romeinen 10:5-8 door Paulus naast elkaar worden gezet. In vers 5 spreekt hij over de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου en in vers 6 over ἐκ πίστεως δικαιοσύνη. De woorden die hij gebruikt hebben in de helder gestructureerde gedachtegang die hij tot nu toe ontwikkeld heeft, een bijzondere betekenis gekregen. Het is gebleken dat Paulus er twee manieren mee aanduidt om tot het heil van God te komen. Deze stonden vanaf 9:30 scherp tegenover elkaar.

Met de δικαιοσύνη wordt het heil van God bedoeld, dat heidenen uit genade ontvangen, terwijl de meerderheid van Israël tot groot verdriet van Paulus daar niet aan toekomt. De reden daarvoor is aangegeven: de meerderheid van Israël probeert de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ te bereiken door het navolgen van de wet en zich te houden aan de werken die daarin geboden worden.

Paulus heeft in twee parallel gestructureerde passages (9:30-33 en 10:1-4) aangegeven dat (het grootste deel van) Israël zich moeite getroost, gericht is op wat God vraagt en zich daarvoor positief wil inzetten, maar het beoogde doel niet bereikt, omdat het een verkeerd spoor volgt. Uiteindelijk leidt dat tot een miskennis van de ware aard van Gods gerechtigheid, zoals die door Christus geopenbaard is. Door die openbaring is gebleken, dat het spoor van de wet het volk van God niet tot de δικαιοσύνη vermag te brengen. Om die reden betekent de komst van Christus het einde van de wet. Voor Israël betekent dat het einde van het spoor waarop het zich bevindt, en vraagt het een totaal andere gerichtheid om tot de δικαιοσύνη te komen: de weg van geloof. Beide passages eindigden met deze notie. Alleen door het geloof zal de δικαιοσύνη van God naar zijn ware aard kunnen worden gekend en erkend. Zo is ook voor Israël, beter: in de eerste plaats voor Israël, de weg tot de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ open en zo – door het geloof – zal deze tot het leven leiden.

Na de kernachtige samenvatting van zijn gedachtegang in 10:4 verbindt Paulus deze met een aantal schriftwoorden, die hij met behulp van de ontwikkelde terminologie onder twee noemers brengt. Het citaat uit Leviticus 18:5 hoort bij de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου, het mengcitaat uit Deuteronomium hoort bij de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Het ligt voor de hand vers 5 om die reden te betrekken op wat nu ten einde is gebracht en vers 6-8 op de manier waarop het heil van God nu wel ontvangen kan worden.

Op deze manier wordt de exegeet gedwongen tot een benadering van de citaten die op het eerste gezicht niet voor de hand leek te liggen.⁴⁵⁰ Hoe kan Paulus twee citaten die beide van dezelfde schrift en zelfs van dezelfde Mozes afkomstig zijn, recht tegenover elkaar zetten, als een heilloze dwaalweg tegenover de heilzame weg die tot het leven leidt?

⁴⁵⁰ Vgl. vraagstelling blz. 71.

Bovendien doet zich direct een tweede moeilijkheid voor, wanneer geluisterd wordt naar de inhoud van de citaten. Hoe kan Paulus een woord van Mozes, waarin gewezen wordt op de weg tot het leven (ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται), gebruiken om te laten zien dat deze weg niet tot het leven leidt? En hoe kunnen de woorden van Deuteronomium door Paulus worden gebruikt om de weg van de gerechtigheid te wijzen, die God schenkt in Christus, terwijl daar op het eerste gehoor in die tekst geheel geen sprake van is? Integendeel, ook in Deuteronomium spreekt Mozes het volk aan, met de intentie het woord van de wet die hij heeft overgebracht, dichtbij te brengen.

Op beide moeilijkheden is in de inleiding op de exegese van de context reeds gewezen.⁴⁵¹ Ze zijn door de uitleg van de gedachtegang tot nog toe niet opgehelderd. Integendeel, hierdoor zijn de vragen die aan het begin van dit hoofdstuk gesteld werden, alleen maar scherper geworden. De exegese van de door Paulus aangehaalde teksten stelt ons voor de bijzondere uitdaging, deze in twee contexten te beluisteren. Allereerst in de context van de gedachtegang van Paulus zelf en vervolgens in de context van Leviticus en Deuteronomium. Hoe komt Paulus ertoe juist deze teksten op te nemen voor wat hij wil zeggen? Kan een intertextuele analyse van de citaten, waarbij de oudtestamentische achtergrond van de aangehaalde teksten in Paulus' gebruik ervan mee blijft klinken, wellicht meer opheldering geven over de tot nog toe gestelde vragen?

Daarbij zal ook een laatste kwestie niet vergeten mogen worden, die vanuit de exegese van de context naar voren kwam. Aan het eind van de eerste passage die werd uitgelegd (9:30-33), kwam een citaat naar voren, waarin op een bijzondere manier het handelen van God belicht werd. Nu brengt Paulus aan het eind van de tweede passage (10:1-4), die met de eerste passage parallel loopt, weer een aantal schriftwoorden naar voren. Daaruit blijkt opnieuw dat het hier niet slechts om het handelen van Israël als volk gaat, maar dat daarin het handelen van Hem oplicht, die zijn volk in zijn woord blijft aanspreken. Hoe deze beide noties zich tot elkaar verhouden is een vraag die van evident belang is. Kunnen de citaten in dit gedeelte daar wellicht meer helderheid in geven?

⁴⁵¹ Vgl. par. I 1.

2. Romeinen 10:5, het citaat uit Leviticus 18:5

Romeinen 10:5	Leviticus 18:5 LXX	Leviticus 18:5 MT
Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.	καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά, ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.	וְשָׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־צִוֵּי אֲשֶׁר אֶתְּשֶׁה אִתְּךָ הָאָדָם יַעֲשֶׂה אֹתָם בָּהֶם אֲנִי יְהוָה׃
Want Mozes schrijft: De mens, die de gerechtigheid naar de wet doet, zal daardoor leven.	Und ihr sollt <i>alle</i> meine Anordnungen und <i>alle</i> meine Rechtsentscheide bewahren <i>und sie tun</i> , durch die ein Mensch leben wird, <i>nachdem</i> er sie getan hat. Ich bin der Herr euer Gott.	Ja, gij zult mijn inzettingen en mijn verordeningen in acht nemen; de mens die ze doet, zal daardoor leven: Ik ben de HERE.

a. Tekstkritiek

Alvorens in te kunnen gaan op de inhoud van dit vers, zal duidelijk moeten zijn wat er precies staat. De handschriften verschillen aanzienlijk. Er zijn niet alleen verschillende versies van de tekst van Paulus, deze verschilt bovendien van de tekst die wij kennen van Leviticus 18 in de Septuaginta. Om overzicht te krijgen, zetten we de twee belangrijkste versies van de paulinische tekst en de tekst uit Leviticus 18 op een rij:

Romeinen 10:5, versie A: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς (Nestle-Aland *NTG* 26,27st ed.).

Romeinen 10:5, versie B: Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ (Nestle-Aland *NTG* 25st ed.).

Leviticus 18:5 LXX: καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά, ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

Vrij algemeen wordt de eerste versie als de meest oorspronkelijke beschouwd. De meerderheid van de auteurs volgt de argumentatie, zoals deze door B. Metzger en D.-A. Koch verwoord is.⁴⁵² Zowel het tekstgetuigenis⁴⁵³ als inhoudelijke argumenten pleiten voor versie A. De ontwikkeling is enigszins inzichtelijk te maken.

⁴⁵² B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart/New York 1994², 524, 525, D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 52,54,293-296. C.S. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, volgt hen behalve in zijn twijfel over de oorspronkelijkheid van ἐν αὐτοῖς, 126-128. Op eenzelfde manier interpreteren vóór hen o.m. H.N. Ridderbos, O. Michel en na hen J.D.G. Dunn en D.J. Moo. Een uitvoerige bespreking van de tekstkritiek geeft A. Lindemann, "Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5", *ZNW* 73 (1982), 231-250, die probeert tot een reconstructie van een volgorde van 8 tekstvarianten binnen de handschriften te komen. Een geheel andere keuze wordt gemaakt door o.m. Sanday/Headlam, C.E.B. Cranfield en E. Käsemann.

Het laat zich denken, dat de eerste versie veranderd werd, doordat men het ὅτι als inleiding voor een citaat direct na γράφει geplaatst heeft. Dit is te begrijpen als een aanpassing die de tekst eenvoudiger maakt, omdat een accusativus direct na γράφει niet voor de hand ligt.⁴⁵⁴ Bovendien wordt op deze manier de parallellie met vers 6, waar ὅτι direct na λέγει volgt, nauwer.

Door deze verandering wordt τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου formeel direct in het citaat betrokken, als accusativus bij ὁ ποιήσας. Omdat er reeds een meervoudsvorm als accusativus bij ποιήσας stond (αὐτά) moest deze worden weggelaten. Dat kon eenvoudig omdat er geen meervoud in de tekst staat, waar dit αὐτά op betrokken zou kunnen worden. Het meervoud αὐτά verwees in het citaat terug naar de geboden en verordeningen die in Leviticus 18:5 worden genoemd, een wending die door Paulus niet in het citaat is meegenomen.

De inhoudelijke spanning die al in de tekst aanwezig was, wordt door deze ingrepen dus gelijk opgelost. Ook dat pleit voor een latere verandering, waardoor de tekst eenvoudiger is geworden. Vervolgens moest na de genoemde ingrepen ook het laatste ἐν αὐτοῖς, dat op dezelfde (door Paulus niet genoemde) geboden en verordeningen betrekking had, worden aangepast door het te veranderen in een enkelvoud. Het resultaat is versie B, die in een aanzienlijk aantal handschriften overgeleverd is.⁴⁵⁵

Indien van deze tweede tekstvorm als oorspronkelijke versie wordt uitgegaan, moet worden aangenomen, dat Paulus van meet af aan het citaat behoorlijk had aangepast, door de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου, waar hij zojuist over gesproken heeft, in de woorden van Leviticus 18:5 in te lezen, alsof deze bij het citaat behoorde. Een latere overschrijving zou de tekst vervolgens hebben aangepast aan de LXX en aan het citaat dat Paulus daaruit geeft in Galaten 3:12, dat zowel het meervoud αὐτά als ἐν αὐτοῖς heeft. Daardoor moest τὴν δικαιοσύνην wel buiten het citaat gezet worden, hetgeen eenvoudig te doen was door ὅτι vlak voor de woorden uit Leviticus 18:5 te plaatsen.⁴⁵⁶

D.-A Koch wijst er op dat deze gang van zaken moeilijker te verklaren is, omdat op deze manier moet worden aangenomen, dat een overschrijver een moeilijke zinsconstructie gevormd zou hebben, die niet eenvoudig als tekstverbetering beschouwd kan worden. Bovendien wordt een pronomen personale in de tekst ingevoegd, dat nergens op betrokken kan worden in de tekst van Paulus.⁴⁵⁷ Het is

⁴⁵³ M.n. P46, κ^2 (zonder τοῦ), D², F, G, Ψ (zonder τοῦ), M, B (zonder τοῦ, αὐτῇ i.p.v. αὐτοῖς), vgl. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 294, nt. 24.

⁴⁵⁴ “Γράφειν mit dem Akk. der Sache ... bei Pls nur hier belegt und auch sonst ungewöhnlich”, D.-A. Koch, *ibid.*, 294, nt. 26. O. Hofius heeft mij er op gewezen, dat deze bijzondere constructie van γράφειν met een acc. in de betekenis van “schrijven over” ook elders te vinden is, nl. in Joh. 1:45 en in het klassieke Grieks van Euripides, *Phoenissae* 574, *Troïades* 1188v (in beide gevallen volgt hierop evenals in Rom. 10:5 het geschrevene als citaat).

⁴⁵⁵ m.n. κ^* (zonder τοῦ), 81, 630, 1506, 1739 en een deel van de koptische overlevering. A heeft τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως, veronderstelt daarmee deze lezing en verbetert die naar de inhoud: volgens het voorgaande leidde de gerechtigheid uit de wet immers niet tot het leven, maar alleen de gerechtigheid ἐκ πίστεως. D* heeft een fout: γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τῆς (!) ἐκ τοῦ νόμου..., maar veronderstelt wel deze versie. 33* voegt na ποιήσας ταῦτα in, hetgeen bekendheid met de andere versie laat zien.

⁴⁵⁶ Zo b.v. Sanday/Headlam, *Romans*, 286 en E. Käsemann, *Römer*, 272.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 294.

van belang hier te noteren, dat het dus naar alle waarschijnlijkheid een bewuste keuze van Paulus zelf geweest is, om het persoonlijk voornaamwoord αὐτά in het citaat uit Leviticus 18:5 over te nemen, zonder het bijbehorende antecedent. Het is hoe dan ook opmerkelijk, dat hij dit woord uit het citaat laat staan, terwijl er geen woord is waar het in zijn brief op betrokken kan worden, noch in zijn eigen tekst, noch in de door hem aangehaalde woorden. We zullen hierop nog terugkomen.

De tekstgestalte in de Septuaginta

Naast de moeilijkheid van het vaststellen van de tekst bij Paulus, is er ook een probleem in de overlevering van de tekst van de LXX. Niet alle handschriften hebben het pronomen personale dat Paulus in het citaat meeneemt. Waarschijnlijk is de invoeging van αὐτά in de tekst van de LXX te beschouwen als een latere aanpassing aan het Hebreeuws.⁴⁵⁸ Het tekstgetuigenis maakt het aannemelijk dat Paulus een tekst voor ogen gehad kan hebben, die dit αὐτά reeds kende.⁴⁵⁹

Het is opmerkelijk dat de tekst uit Leviticus 18:5 nog vier maal voorkomt in het Oude Testament. Drie keer vertaalt de LXX inclusief het pronomen personale αὐτά, éénmaal, net als de oudste handschriften van Leviticus 18, zonder αὐτά.⁴⁶⁰ Daaruit blijkt, dat Paulus niet een bepaalde – voor ons traceerbare – tekstvorm koos, door αὐτά te lezen. Wel geven de parallelle teksten in hun overlevering aan, dat de toevoeging van αὐτά niet vreemd is. Het is beslist niet nodig te veronderstellen, dat Paulus dit αὐτά zelf aan de tekst van het citaat heeft toegevoegd.⁴⁶¹

De aanpassing van het begin van de tekst is waarschijnlijk wel een verandering die Paulus zelf heeft aangebracht in het citaat. In plaats van het lidwoord ὁ bij ποιήσας, heeft de LXX het pronomen relativum ὃ, dat terugslaat op de geboden en verordeningen, die met αὐτά weer worden opgenomen. Het tekstgetuigenis van de LXX geeft aan, dat in een aantal handschriften dezelfde verandering in de tekst van de LXX heeft plaatsgevonden.⁴⁶² Dit is onafhankelijk van de toevoeging van αὐτά, omdat verschillende handschriften die deze toevoeging kennen, toch ὁ blijven lezen in plaats van ὃ.⁴⁶³ Dat Paulus deze verandering in de tekst aanbrengt, hangt dus niet dwingend samen met zijn overname van αὐτά, en is gezien de omvang van het tekstgetuigenis waarschijnlijk niet afhankelijk van een tekst die hij voor ogen had. Eerder is te denken aan een parallelle benadering van de tekst, waarbij voor Paulus een rol zal hebben gespeeld dat het ὃ als eerste woord niet erg begrijpelijk is, omdat dit pronomen relativum niet betrokken kan worden op een reeds genoemd meervoud

⁴⁵⁸ Dat heeft het accusatief-partikel met een meervoudsvorm: אַתָּם.

⁴⁵⁹ Zonder αὐτά: A,B,V,381', y³⁹², 55, Arm. Met αὐτά: F, M en een citaat bij Philo. Ook Kaige-Theodotion heeft αὐτά, Aquila ὅς ποιήσει αὐτὰς ἄνθρωπος.

⁴⁶⁰ Met αὐτά: Ez. 20:11,13, 2 Esdr. 19:29. Zonder αὐτά: Ez. 20:21, terwijl het Hebreeuws daar ook אַתָּם heeft.

⁴⁶¹ Anders F. Lang, die op grond van het ontbreken van αὐτά in de meest gangbare LXX-tekst stelt: "Paulus argumentiert mit dem Septuagintatext, der für ihn die gleiche göttliche Autorität besitzt wie der Hebräische Urtext, fügt aber ... αὐτά zwischen ποιήσας und ἄνθρωπος ein", "Erwägungen zu Gesetz und Verheißung in Römer 10,4-13" in Chr. Landmesser e.a., eds., *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, Fs O. Hofius, BZNW 86, Berlin/New York 1997, 582.

⁴⁶² De Göttinger editie van de LXX noemt een latere versie van F en verschillende minuscels. Ook in handschriften van Kaige-Theodotion is de tekst met ὁ te vinden.

⁴⁶³ Hierop wijst D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 52 nt. 20. Hij noemt o.m. de lectio prima van F, M e.a.

in zijn eigen brief. Dat deze verwijzing naar een pluraal antecedent via αὐτά toch wordt ingevoerd, geeft aan dat Paulus hier een bijzondere bedoeling mee had.

Met recht kan geconcludeerd worden, dat Paulus de oorspronkelijke context van Leviticus 18:5 als bekend veronderstelt, wanneer hij op deze manier αὐτὰ en ἐν αὐτοῖς in de tekst aanhaalt.⁴⁶⁴ Dit is een belangrijke conclusie voor de vraag die in de exegese beantwoord diende te worden. Hier kan langs literaire weg objectief worden vastgesteld, dat de apostel de context van zijn citaat niet alleen kent, maar daar impliciet ook naar verwijst, zonder alle woorden die hij daarmee impliciet aanduidt, in zijn citaat over te nemen.

b. Teleologische benadering

Op een bijzondere manier stelt Paulus hier de betekenis van de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου in het licht. Hij haalt een tekst uit het Oude Testament aan, die moet laten zien wat het karakter van de δικαιοσύνη uit de wet is. Opnieuw (net als in 9:33) wordt het citaat ingeleid met een vorm van γράφειν, een niet ongebruikelijke inleidingsformule.⁴⁶⁵ Sommige auteurs leggen veel nadruk op het verschil tussen de inleidingsformule in vers 5 en die in vers 6. Dit zou al duidelijk aangeven hoezeer Paulus de beide schriftwoorden tegenover elkaar plaatst. Terwijl Mozes schrijft, wordt van de gerechtigheid uit het geloof gezegd dat zij spreekt. Omdat beide werkwoorden in het Jodendom zonder veel betekenisverschil gebruikt kunnen worden om een citaat in te leiden, is het niet terecht zoveel nadruk op dit verschil te leggen.⁴⁶⁶

Hoewel de inleidingsformule daarvoor niet misbruikt mag worden, geeft de inhoud van beide citaten toch wel onmiddellijk reden om de vraag stellen naar de verhouding tussen de citaten uit Leviticus 18:5 en die uit Deuteronomium.

Om recht te doen aan de eenheid van de schrift en in een poging ook recht te doen aan de bedoeling van Paulus als hij deze twee schriftwoorden na elkaar aanhaalt, wordt door veel exegeten een nauwer inhoudelijk verband gezocht tussen de citaten uit vers 5 en uit vers 6-8 dan dat van een tegenstelling. Men zoekt de

⁴⁶⁴ “Daß Paulus αὐτὰ (und ἐν αὐτοῖς) nicht angleicht, ist darauf zurückzuführen, daß ihm offenbar der ursprüngliche Rückbezug auf πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματα μου (Lev 18,5b) noch bewußt ist. Das bedeutet zugleich: Pls spricht in 10,5 vom Tun des Gesetzes, bzw. seiner Vorschriften, und nicht vom Tun der ‘δικαιοσύνη’ ἐκ νόμου”, D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 294

⁴⁶⁵ M.b.t. het corpus Paulinum inventariseert D.-A. Koch: “Von den 66 ausdrücklich eingeleiteten Zitaten weisen insgesamt 34 eine Einleitungsformulierung auf, in der γράφειν verwendet ist”, *ibid.*, 25. Dit komt overeen met de wijze van citeren bekend uit het Jodendom. Voor Qumran concludeert C.D. Stanley: “Biblical quotations are introduced by a relatively narrow range of formulae showing variations on the expression ‘it is written’ (כְּתוּב) or ‘it says’ (אָמַר)”, *Paul and the Language of Scripture*, 304. Datzelfde geldt voor de rabbijnse literatuur, vgl. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* 2, Leipzig 1905, herdr. Darmstadt 1965, 10: “Mit שֵׁנאמַר, der am meisten gebrauchten Formel zur Einführung von Bibelzitaten, wechselt zuweilen bei weiteren Zitaten כְּתוּב ab.”

⁴⁶⁶ “Dem ‘Schreiben’ des Moses entspricht das Gesetz, wie dem ‘Reden’ der Gerechtigkeits aus Glauben das Wort des Evangeliums”, O. Michel, *Römer*, 327. E. Käsemann verbindt hieraan de tegenstelling tussen γράμμα en πνεῦμα, *Römer*, 274,275, waarbij hij overigens zeker niet alles aan de citaatformule ophangt. J.D.G. Dunn relateert terecht, maar veronderstelt – opnieuw terecht – wel dat Paulus door het gebruik van de verschillende werkwoorden “was tempting to bring out some contrast”, *Romans*, 600. A. Lindemann ontkenet zelfs deze nuancering, met verwijzing naar Rom. 10:19 (Μωϋσῆς λέγει) en stelt daarom: “Röm 9-11 sind ein gutes Beispiel dafür, daß Paulus λέγει und γράφει bzw. γέγραπται als Zitatkennzeichnungen unterschiedslos verwendet”, “Die Gerechtigkeits aus dem Gesetz”, 240, nt. 32.

teksten zodanig met elkaar te verbinden, dat de citaten in elkaars verlengde komen te staan. Veelal wordt deze benadering verbonden met een teleologische uitleg van de zin uit het voorgaande vers (vs. 4): τέλος νόμου Χριστός. In het doen van de wet, zoals Paulus daarover spreekt in vers 5, wordt dan de diepste bedoeling gezien van die wet. De conclusie moet dan wel zijn, dat de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου, mits op de juiste manier nagestreefd, metterdaad tot het leven kan leiden. Dat is precies wat Mozes schrijft: de mens die deze (verordeningen) doet, zal daardoor leven.

New Perspective

Reeds eerder werd R.B. Hays aangehaald vanwege zijn felle uithaal naar ieder die een wig tussen de citaten uit Leviticus en uit Deuteronomium zou willen drijven. “The quotation from Lev. 18:5 appears because of its promise of life for those who heed the Law, a promise fully consonant with the message of Deuteronomy 30”, zo stelt hij.⁴⁶⁷ Voor Hays staat gerechtigheid uit de wet zoals Paulus hierover spreekt uiteindelijk gelijk aan de gerechtigheid uit het geloof.⁴⁶⁸ J.R. Wagner schrijft dat Paulus hier het doen van de wet wil herdefiniëren als geloven.⁴⁶⁹ En om nog een voorbeeld te geven: de reeds besproken uitleg van J.E. Toews loopt uit op de conclusie: “the believing one, Paul asserts by citing Lev. 18.5, who does τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, will live by and maintain the relationship of justice with God”.⁴⁷⁰

Een belangrijk motief voor deze benadering is dat men op deze manier wil voorkomen, dat Paulus in de mond gelegd wordt, dat Israël door de wet van Mozes op een dwaalspoor is gezet. Bovendien kan deze benadering veel positiever spreken over de wijze waarop Israël volgens Paulus heeft geleefd met de wet, hetgeen naar de mening van deze exegeten veel beter overeenkomt met de werkelijkheid van Israëls wetsinterpretatie in de tijd van Paulus.

Hoewel deze gedachtegang inhoudelijk al aan de orde kwam en werd afgewezen, is het voor de exegese van Romeinen 10:5 van belang inzicht te krijgen in de manier waarop deze auteurs proberen recht te doen aan wat Paulus hier zegt. Hoe kan Paulus hier de “gerechtigheid uit het geloof” bedoelen, als hij de term “gerechtigheid uit de wet” daarvoor gebruikt? Exegeten die het *New Perspective* van E.P. Sanders en J.D.G. Dunn voorstaan, zoeken de oplossing vooral in een beperkende interpretatie van de belofte van leven. Hiermee wordt niet het heil bedoeld, zoals daar b.v. in vers 1 over gesproken is, maar het leven in het verbond. “‘Life’ means life within the covenant, not the life of the age to come as such.”⁴⁷¹ Als Paulus

⁴⁶⁷ R.B. Hays, *Echoes of Scripture*, 76; vgl. ook nt. 264.

⁴⁶⁸ “Paul is not playing ‘the righteousness from the Law’ (10:5) off against ‘the righteousness from faith’ (10:6). He is using these terms synonymously, quoting Moses in both verses to support his interpretation”, *ibid.*, 76.

⁴⁶⁹ “Paul redefines ‘doing’ as ‘believing/trusting in what God has done in Christ’. Citing the words of the Law itself, Paul argues that the Law points to Christ as its goal and thus that the ‘righteousness from the Law’ finds its fulfilment in the ‘righteousness from faith’”, *Heralds of the Good News*, 160.

⁴⁷⁰ *The Law in Paul’s Letter*, 283.

⁴⁷¹ Zo J.D.G. Dunn, *Romans*, 601, met o.m. verwijzing naar Philo’s gebruik van Lev. 18:5 in Cong. 86,87. Hij gaat verder: “... That is... an expression of how his fellow Jews understood righteousness – life within the covenant, covenantal nomism, the pattern of religion and life which marked out the righteous, the people of the covenant.”

spreekt over de tijd voor Christus kan hij over deze bepalingen alleen maar in positieve zin spreken. Mozes gaf aan wat de juiste manier was om de gerechtigheid van God te bereiken. Wie dat deed, kon daarin leven. Het leven ἐν αὐτοῖς kan in deze uitleg naast een instrumentale ook een locale connotatie krijgen: het leven in of binnen de verbondsbepalingen gaf bescherming aan Gods volk.⁴⁷² Wanneer Israël hier op de juiste manier mee was blijven omgaan, had het de diepste bedoelingen van die bepalingen leren kennen, zoals Christus deze nu aan het licht heeft gebracht. Wanneer Israël dat zou inzien, zou het “doen van de Thora” zoals Leviticus 18 daarover spreekt, op een nieuwe manier vervuld kunnen worden.⁴⁷³

Het is de vraag of de beperkende interpretatie van leven als een leven in de bepalingen van het verbond recht doet aan de intentie waarmee Paulus deze tekst aanhaalt. Leven staat hier dicht bij σωτηρία en bij wat al eerder over de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ is gezegd.⁴⁷⁴

H. Hübner

H. Hübner interpreteert de belofte van leven in vers 5 dan ook in soteriologische zin, in aansluiting bij zijn uitleg van de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in de voorafgaande verzen. Toch wil ook hij een interpretatie van de tekst voorkomen, waarin Mozes het volk Israël voor een principiële onmogelijkheid zou hebben geplaatst. Wanneer Leviticus 18 door Israël goed verstaan was, had het het leven daardoor kunnen bereiken, zegt ook hij. Daarbij is het wel van belang, zo stelt hij, goed zicht te hebben op de juiste

⁴⁷² A. Lindemann noemt als mogelijkheid om te vertalen: “er werde dann auch ‘in’ diesen ‘Dingen’ (Werken? Geboten?) leben, sein Leben also nirgendwo anders haben als dort”, met verwijzing naar dezelfde tekst uit Philo, Cong. 86, “Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz”, 241. Dichtbij zo’n interpretatie van ἐν αὐτοῖς, zonder een specifiek voorzetsel van plaats te gebruiken, legt Dunn uit: “The life sustained by God is life in accordance with the regulations and institutions of the law”, *Romans*, 612. M.A. Seifrid wijst een locatieve interpretatie, zoals deze bepleit wordt door Anne Lawton in haar artikel “Christ, The End of the Law”, resoluut van de hand met verwijzing naar de Hebreeuwse tekst: “Anne Lawton’s suggestion that *bahem* ought to be understood in a locative sense seems unlikely in that statement. ‘He who does them will live in them’ cannot be purely locative in meaning, given the hortatory context”, “Paul’s approach to the Old Testament in Rom 10:6-8”, *TJNS* 6 (1985), 11.

⁴⁷³ “The best way to read Romans 10.5-8 is then as follows. The ‘doing of Torah’, spoken of by Leviticus, is actually fulfilled, according to Deuteronomy, when anyone, be they Jew or Gentile, hears the gospel of Christ and believes it”, N.T. Wright, “Christ, the Law and the People of God”, 245. R.B. Hays zegt hetzelfde met verwijzing naar Rom. 8:1-11: “The quotation from Lev 18:5 (‘The person who does these things shall live by them’) appears in the argument not because Paul wants to disparage ‘doing’; indeed, Paul has already argued a few paragraphs earlier (8:1-11) that those who receive the Spirit through Jesus Christ are now enabled to fulfill the righteous intent (*dikaïoma*) of the Law (8:4) and to submit (*hypotasso*) to God’s Law”, *Echoes*, 76.

Tegenover Hays is te zeggen, dat het probleem waar Paulus in de context van Rom. 10 over spreekt precies aangeeft, dat de wet juist niet vermag, wat de Geest door het werk van Christus kan doen. Het probleem is immers dat Israël, ofschoon het de wet ter gerechtigheid nastreefde, aan de wet niet is toegekomen, omdat het zich aan de δικαιοσύνη van God niet heeft onderworpen. In het door Hays aangehaalde gedeelte, Rom. 8:1-11, spreekt Paulus niet anders. Rom. 8:3 wijst op de diepere reden, waarom de wet niet tot de gerechtigheid kan leiden. De wet is te typeren door τὸ ἀδύνατον; dat is het geval διὰ τῆς σαρκός. De σάρξ, d.w.z. de geheel door de zonde beheerste existentie van de mens, maakt het voor de wet onmogelijk een mens uit deze werkelijkheid te bevrijden.

⁴⁷⁴ Uit de Targumim, de Ps. Sal., Ben Sira, de literatuur uit Qumran, zowel als uit rabbijnse bronnen kan worden aangetoond, dat deze opvatting – tegenover de manier waarop daarover wordt gedacht binnen het *New Perspective* – in het Jodendom niet algemeen gedeeld werd. Integendeel, er zijn veel teksten waarin het leven expliciet als “eeuwig leven” opgevat wordt. Vgl. F. Watson, *Hermeneutics of Faith*, 6-13, 322, en de exegese van Lev. 18:5 in de eigen context, vanaf blz. 130 hieronder.

verhouding tussen Gods gebod en het daarin beloofde leven. Israël is naar Hübners opvatting niet tot dat juiste zicht gekomen. Kort brengt hij dat op formule: “Es geht bei der Sequenz ‘Tun des vom Gesetz Gebotenen – Leben’ nicht um ein finales Verhältnis, sondern um ein konsekutives. Nicht: Ich tue, was das Gesetz will, damit ich lebe. Sondern: Ich tue, was das Gesetz will; folglich werde ich leben.”⁴⁷⁵ Het probleem dat Paulus eerder ook al heeft aangegeven is, dat Israël aan deze positieve intentie van de wet niet is toegekomen. Het heeft de wet in finale zin misbruikt als middel om de δικαιοσύνη te bereiken. Daarom heeft het het daarin beloofde leven uiteindelijk niet ontvangen. Om deze reden spreekt H. Hübner met betrekking tot Leviticus 18:5 van een abstracte mogelijkheid, die hier in de wet aan Israël is voorgehouden.⁴⁷⁶

Reeds eerder is aangegeven, dat Hübners benadering van het leven uit de wet als pure abstractie geen recht kan doen aan wat Paulus hier bedoelt te zeggen. Het grote probleem dat Paulus in dit gedeelte aansnijdt is, dat Israël het leven niet heeft ontvangen, waar het in zijn eigen wet op gewezen werd. In het voorgaande gedeelte heeft Paulus laten zien, wat de werkelijkheid is, waarin Israël in en met het navolgen van de wet blijft verkeren. Deze wet kan naar zijn aard niet tot de δικαιοσύνη brengen, omdat de wet alleen kan blootleggen dat de mens aan de zonde vervallen is. De wet kan de mens niet van deze werkelijkheid losmaken. Dat heeft de geschiedenis van Israël laten zien. In het bijzonder wordt dat door het nieuwe werk van Christus geopenbaard.

Dat betekent dat Paulus met de tekst van Mozes niet kan aangeven, dat er een leven *bereikt is* door Israël als volk, binnen de kaders van het verbond, die nu inmiddels verbreed en verbroken zijn, en ook niet dat er wel een leven *bereikt had kunnen worden*, als de wet op de juiste manier verstaan was, maar dat hij hiermee aangeeft waarom het leven door Israël *niet bereikt is*. Dat is vanuit de scherpe tegenstelling die de context aangaf tussen de δικαιοσύνη ἐκ νόμου en δικαιοσύνη ἐκ πίστεως de enige uitleg die recht doet aan het verband waarin dit gedeelte staat.

c. Christologische uitleg

Er is nog een benadering van de tekst die aandacht vraagt. Deze benadering kenmerkt zich enerzijds door een honoreren van de tegenstelling tussen de gebleken onmogelijkheid van Israël om het heil langs de weg van de wet te verkrijgen en de mogelijkheid om het heil nu te ontvangen langs de weg van het geloof. Anderzijds wordt gezocht naar een teleologische verhouding van de wet en het geloof, als twee wegen die toch principieel in elkaars verlengde moeten liggen, omdat Eén beide wegen gewezen heeft. In deze benadering wordt Israëls nastreven van de wet opnieuw niet negatief geïdentificeerd. Deze weg had – ook in deze benadering – tot het doel

⁴⁷⁵ *Gottes Ich und Israel*, 93.

⁴⁷⁶ Een wat langer citaat, om het verband waarin deze woorden staan recht te doen: “Es ist mit Röm 10,5 der Blick zurück auf eine von der Torah angebotene Heilsmöglichkeit gelenkt. Aber es ist eben eine *rein abstrakte Möglichkeit*, abstrahiert nämlich von der Realität der Sünde Israels in der Vergangenheit des Alten ‘Bundes’. Denn wo immer Israel versuchte, das Gesetz im *finalen* Sinne als Mittel zu Erreichung der Gerechtigkeit zu mißbrauchen, verlor es *eo ipso* alle Ausrichtung auf das Leben. Gesetz auf Leben hin war es ja nur da, wo es dem, der seine Gebote tat, *konsekutiv* das Leben gab”, *Biblische Theologie*, 313.

kunnen leiden, wanneer deze uit geloof was bewandeld en niet ὡς ἐξ ἔργων. Israël heeft de echte bedoeling van de wet dus niet verstaan. Daarom is het niet toegekomen aan het doen van de geboden zoals Mozes heeft bevolen.

Tot zover is deze benadering te vergelijken met de vorige. Het probleem dat zich daarbij voordeed was, dat Mozes een positieve belofte gegeven heeft, die volgens Paulus niet tot verwelkoming is gekomen. Hoe kan Paulus dan nog zo'n nadruk leggen op deze belofte, terwijl hij zojuist heeft aangegeven dat Israël dit doel niet heeft bereikt? C.E.B. Cranfield volgt de benadering van K. Barth, die in de belofte van Mozes een zinspelend ziet op het werk van Christus, die als Enige het doel van de wet wel bereikt heeft. Door zijn gehoorzaamheid heeft Hij het leven verdiend, dat Hij nu als Vervuller van de wet kan uitdelen aan ieder die in Hem gelooft.⁴⁷⁷

Op deze manier is het δέ in het volgende vers moeilijk te verklaren, omdat er zo geen enkele tegenstelling is met wat daar staat. Integendeel, vers 6-8 biedt volgens deze uitleg een vervolg op het voorgaande. Het is de uitleg van de manier waarop de door Christus verworven gerechtigheid ontvangen wordt, namelijk door het geloof in Hem.⁴⁷⁸

Een groter bezwaar is echter opnieuw het verband met het voorafgaande.⁴⁷⁹ Wanneer de verzen 5-8 als geheel een schriftbewijs vormen bij wat in het voorafgaande gezegd werd, is het logischer deze verzen te lezen als aanduiding van de twee tegengestelde wegen om de δικαιοσύνη te bereiken. Vanuit de context is aangetoond dat een teleologische verhouding de genoemde twee wegen recht kan doen aan een aantal paulinische gedachten, maar in het verband waarin de verzen staan, geen recht kan doen aan de eenheid van Paulus' gedachtegang zoals hij die hier ontwikkelt.

d. Antithetische benadering

Uit de exegese van de context kwam naar voren dat het meer voor de hand ligt om vers 5 en vers 6-8 antithetisch te interpreteren. Vers 5 staat als typering van de δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου tegenover de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Het citaat van Mozes in vers 5 typeert dus een weg tot het verkrijgen van het heil, die Paulus hiervoor als onbegaanbaar heeft afgewezen.

Bij deze uitleg rijst dan echter wel de vraag, wat dit citaat precies wil uitdrukken. Mozes schrijft immers, dat de mens die de verordeningen van de wet doet, daardoor wel zal leven.

⁴⁷⁷ C.E.B. Cranfield verwijst naar de "achievement of the one Man, who has done the righteousness which is of the law in His life and, above all, in His death, in the sense of fulfilling the law's requirements perfectly and so earning as His right a righteous status before God", *Romans*, 521. A.F.N. Lekkerkerker volgt deze lijn, als hij Lev. 18:5 parafraseert: "'Ik ben de Here', d.i.: Ik draag er zorg voor, dat mijn inzettingen en verordeningen in acht genomen zullen worden, al zou er van Israël maar een rest overblijven, ja al was er maar Een die mijn wet doet", *De brief van Paulus aan de Romeinen*, II, PNT, Nijkerk 1965, 57.

⁴⁷⁸ W.S. Campbell, die deze interpretatie volgt, bespreekt dit probleem en geeft aan dat δέ hier "only a transitional or explanatory function" heeft, "Christ the end of the Law", 78.

⁴⁷⁹ Afgezien van het dogmatische bezwaar, dat met de uitleg van Cranfield moeilijk recht gedaan kan worden aan het werk van Christus. De manier waarop hier gesproken wordt over het "verdiene" van het leven door Christus voor zichzelf, en zo voor anderen, doet tekort aan het theologische uitgangspunt in de verzoening. God was in Christus de wereld met zichzelf verzoenende, 2 Kor. 5:19.

Het kan er op lijken, dat Paulus hiermee uitgaat van twee wegen tot het heil. Een weg die Mozes gewezen heeft, die nu ten einde gekomen is, en een geheel andere weg, die daar diametraal tegenover staat, de weg van het geloof.⁴⁸⁰ Bij de eerste ging het over werken, bij de tweede over geloven en belijden (vers 9). Het is onmogelijk, dat Paulus dat bedoelt. Het is zijn verdriet dat Israël niet langs de éne heilsweg, die God gegeven heeft, het heil bereikt. Het is evident, dat hem daarbij niet twee verschillende wegen tot het heil voor ogen staan.

Hulplijn vanuit de bredere context van de brief

Op welke manier kan er dan een goede zin gegeven worden aan Paulus' bedoeling met dit citaat? Waarom haalt hij Leviticus 18:5 aan, waar met nadruk het leven beloofd wordt aan wie de verordeningen van de wet doet?

Deze vraag laat zich beantwoorden door te wijzen op het feit dat geen mens de door Mozes overgebrachte wet van God volkomen heeft kunnen houden. Paulus wijst hier op het principe van de wet van Mozes, namelijk dat een mens de geboden moet houden om het leven te bereiken. In het eerdere deel van zijn brief werd helder dat geen mens de geboden metterdaad kan vervullen. "Nur der vollständigen Tora-Observanz, die aber kein Mensch vorweisen kann (Röm 1-3), wird das Leben, d.h. das Heil, zugesagt."⁴⁸¹ Vanwege deze gebleken onmogelijkheid om alle geboden te houden, moet de wet wel tekort komen als weg tot de δικαιοσύνη.

Op andere plaatsen wijst Paulus daar onmiskenbaar op, zelfs met behulp van dezelfde woorden uit Leviticus 18:5. In Galaten 3:10-12 verbindt hij dit citaat met een citaat uit Deuteronomium 27:26. Deze zelfde achtergrond kan ook in Romeinen 10:5 verondersteld worden, blijkens het voorafgaande deel van de brief. "Wenn Mose sagt: Der Mensch der sie (die Gesetzesgerechtigkeit) tut, wird durch sie leben, so weiß jeder Leser, daß derselbe Mose gesagt hat: Verflucht ist jeder Mensch, der nicht in allen Worten dieses Gesetzes bleibt, sie zu erfüllen (τοῦ ποιῆσαι αὐτοῦς)! (Dtn 27,26)."⁴⁸² Wanneer Paulus Mozes aanhaalt, geeft hij aan dat dit kennelijk de functie van de wet geweest is. Zij heeft de weg tot het leven gewezen, maar bleek uiteindelijk dat leven niet te kunnen geven, omdat door de wet de overtredingen zichtbaar werden.

Wanneer het citaat uit Leviticus zo gelezen wordt, moet het gebrek aan gehoorzaamheid aan de kant van de mens verondersteld worden, om de zin van het citaat te begrijpen. Omdat mensen de wet overtreden, zijn zij aan de bedoeling van wat Mozes hier aangeeft niet toegekomen. Zo heeft die wet die de weg tot het leven wijst, van meet af aan niet tot het leven kunnen brengen.

Het is duidelijk, dat Paulus eerder in de brief aan de Romeinen op deze manier geschreven heeft. De opmerking in Romeinen 2:13, dat alleen de daders van de wet

⁴⁸⁰ "Zwischen der Gerechtigkeit aufgrund der Toraobservanz und der im Glauben zugeeigneten Gerechtigkeit besteht somit ein diametraler Gegensatz – 'denn das Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden der glaubt, d.h. damit jeder Glaubende Gerechtigkeit empfängt' (Röm 10,4)", H.-J. Eckstein, "Nahe ist dir das Wort", 206.

⁴⁸¹ F. Lang, "Erwägungen zu Gesetz", 582. Vgl. Th.R. Schreiner: "When Paul cites Lev 18:5 in Rom 10:5, his point is that no one can attain righteousness or eternal life by obeying the law since no one can obey sufficiently what the law demands", "Paul's View of the Law", 133.

⁴⁸² F. Siegert, *Argumentation bei Paulus*, 150.

gerechtvaardigd zullen worden, leidt in Paulus' uiteenzetting tot de erkenning, dat niemand een dader van de wet is. Daarom is ieder mens, Jood en Griek, onder de zonde en schuldig voor God (Rom. 3:9-20). Dit uitgangspunt zal de lezer nog in het hoofd hebben.

Toch verwijst de apostel daar niet expliciet naar in dit verband. Het is dan ook de vraag, of de bedoeling van het citaat met de hier gegeven uitleg voldoende recht gedaan kan worden. Kan de tekst die door Paulus wordt aangehaald zelf wellicht meer opheldering geven, waarom deze gebruikt wordt om aan te tonen dat de weg van de wet onmogelijk tot het heil van God kon leiden?

Minder nadruk op de belofte van leven

Ook bij de benadering van het citaat uit Leviticus 18:5 vanuit de bredere context van de brief van Paulus, blijft de inhoudelijke moeilijkheid bestaan, dat Mozes iets anders lijkt te zeggen dan wat de apostel uit diens woorden concludeert.

Dat is vooral het geval, wanneer de tekst uit Leviticus 18 gehoord wordt als een expliciete belofte van leven. Exegeten die Romeinen 10:5 uitleggen als bewijs dat de wet inderdaad niet tot de δικαιοσύνη kan brengen, leggen er de nadruk op, dat Paulus hier vooral wijst op de manier waarop men de gerechtigheid trachtte te bereiken. Op het andere aspect van het citaat, de belofte van leven, wordt volgens hen door Paulus geen nadruk gelegd.

Wanneer de tekst wel deze belofte van leven zou accenteren, staan de beide wegen tot δικαιοσύνη wel scherper tegenover elkaar, maar daarbij blijft de spanning met de oorspronkelijke bedoeling van Mozes in de tekst nog steeds bijzonder groot. Hoe kan Paulus de belofte van leven door het vervullen van de wet door Mozes laten aanvoeren, terwijl hij even ervoor deze weg als principieel onmogelijk heeft afgewezen? Om die reden stellen deze exegeten, dat Paulus met dit citaat vooral het principe van het doen wil aanwijzen. Een voorbeeld van zo'n benadering van het citaat is de uitleg van D.J. Moo, die stelt: "The emphasis lies on the word 'doing' and not on the promise of 'life'."⁴⁸³

Toch kan ook Moo er niet omheen, dat Paulus met dit citaat eveneens aangeeft, dat dit doen niet tot het leven kan leiden. "Yet human doing, imperfect as even the most sincere striving must be, is always inadequate to bring a person in relationship with God – as Paul has shown in Rom. 1:18-3:20."⁴⁸⁴ Het feit dat het leven dat in de echte relatie met God te vinden is, niet bereikt wordt, ligt opnieuw aan het tekort aan gehoorzaamheid van de mens, wiens gedrag altijd "inadequate" blijft.⁴⁸⁵ Dit moet men bij deze benadering in gedachten aanvullen, om de tekst goed te kunnen begrijpen. Daarbij blijft er een discrepantie bestaan met de evident positieve uitspraak van Mozes met het oog op het verkrijgen van het leven.

Nog een hulplijn: "het laat-Joodse verlossingsschema"

Ook H.N. Ridderbos wil niet te veel nadruk leggen op het feit dat Mozes hier het leven belooft. Het gaat volgens hem vooral om het beginsel van de gerechtigheid uit

⁴⁸³ D.J. Moo, *Romans*, 649.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 649.

⁴⁸⁵ "That Paul here disparages 'doing' because of its inability, due to the power of sin, to confer righteousness is the natural conclusion from his argument in Rom. 1:18-3:20", *ibid.*, 649, nt. 21.

de wet. Dit is het beginsel van het doen. Daarmee wordt Mozes niet tot de promotor gemaakt van een gerechtigheid uit werken, die Paulus juist afwijst. “Wel zal echter degene, die de gerechtigheid uit de wet tracht te verwerven, moeten voldoen aan de regel die Mozes gesteld heeft, nl. dat *de mens die* (deze dingen) *doet, daardoor leven zal*. Alles komt op het doen aan, op het volbrengen van al wat de wet voorschrijft.”⁴⁸⁶

Stilzwijgend wordt opnieuw verondersteld, dat juist dat laatste voor een mens onmogelijk is. Hij kan niet alles wat de wet voorschrijft volbrengen. Daarom is er een andere weg tot het heil nodig.

Toch trekt Ridderbos deze conclusie niet met zoveel woorden. Integendeel, hij wijst op het probleem dat een dergelijke uitleg kan geven, wanneer er een te groot verschil gemaakt wordt tussen de weg die Mozes wijst naar het leven en de weg die Paulus wijst. Het kan niet de bedoeling van Paulus zijn het woord van Mozes in feite in zijn tegendeel te verkeren. En wat de bedoeling van Mozes is, is duidelijk: “De bedoeling van Mozes’ woorden is in Lev. 18:5 geenszins om te doen weten, dat in de weg der wetsvolbrenging geen gerechtigheid verkregen kan worden door de zondaar. Mozes stelt hier in *positieve* zin aan Israël de eis van het genadeverbond en wijst aldus in het ‘doen’ van de wet de weg des levens aan.”⁴⁸⁷ Dat Israël aan dit “doen” niet is toegekomen lag niet aan de bedoeling van de wet, zoals Mozes die gegeven heeft, maar aan het misbruik dat binnen “het laat-Joodse verlossingsschema” van de wet gemaakt werd.⁴⁸⁸

Daarmee krijgt de uitleg van H.N. Ridderbos een dubbelzinnigheid. De eerste reden dat Israël het leven dat in de wet wordt gewezen niet ontvangt, is te zoeken in het feit dat geen mens de wet volkomen kan houden. Daarmee wordt gezegd dat de wet het leven niet kan geven, vanwege het tekort aan gehoorzaamheid van de mens. De tweede reden dat Israël het leven niet heeft ontvangen, is te vinden in het laat-Joodse verlossingsschema, dus in het misbruik dat Israël van de wet heeft gemaakt. Deze twee redenen staan met elkaar op gespannen voet. Eerst kan de wet aan geen enkel mens het leven geven, daarna kan de wet het leven niet geven vanwege het misbruik van de wet.

Uit het toevoegen van deze tweede reden blijkt, dat Ridderbos de discrepantie met de oorspronkelijke bedoeling van het citaat anders te groot vindt worden. Hij wil Paulus en Mozes niet al te scherp tegenover elkaar stellen. Daarom verwijst hij naar het misbruik van de wet. Dat zou de reden zijn waarom de wet – in de handen van degenen die hun eigen gerechtigheid nastreven – niet tot de δικαιοσύνη kan leiden. Deze tweede hulplijn van Ridderbos toont de moeilijkheid van de gedachtegang bij de eerste hulplijn.

Een onoverbrugbaar verschil met Mozes?

H.-J. Eckstein brengt de spanning helder onder woorden. Hij probeert niet een brug te slaan tussen Mozes en Paulus doordat hij het belang van de belofte van leven uit de tekst wegneemt en ook niet door op het misbruik van de tekst in het “laat-Joodse

⁴⁸⁶ H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 234.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 235.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 235.

verlossingschema” te wijzen. Hij wijst aan, dat Paulus de tekst gebruikt op een manier die geheel afwijkt van de oorspronkelijke bedoeling ervan. “So versteht er in Röm 10,5 ... die im Heiligkeitgesetz positive verstandene Zusage ... gerade nicht als Lebensverheißung, sondern vielmehr als Hinweis darauf, daß die Gerechtigkeit und das Leben in der Sinai-Tora nicht gefunden werden können.”⁴⁸⁹

De uitspraak van Mozes over de positieve mogelijkheid om door het volbrengen van de wil van God het leven te verkrijgen, kan slechts een “*rein hypothetische Möglichkeit*” zijn. “*Geschichtlich* hat diese Möglichkeit aber auch für den Juden vom Sinai an nie bestanden, da es für Paulus nach Adam nicht nur *faktisch*, sondern auch *prinzipiell* keinen Menschen gibt und geben kann, der nicht von der Herrschaft der Sünde bestimmt und damit vor Gott schuldig ist (Röm 3, 9.23, 5,12ff).”⁴⁹⁰

Het is vanwege dit grotere verband van Paulus’ theologie, dat Eckstein kan concluderen: “Für ihn (Paulus) belegt Lev 18 mit seiner Bindung der Zusage an das vollständige Tun, die Unmöglichkeit, aufgrund der Toraobservanz ... die Gerechtigkeit zu erreichen.”⁴⁹¹ Daarmee wordt de spanning tussen de oorspronkelijke bedoeling van dit citaat en Paulus’ gebruik ervan scherp onder woorden gebracht.

Het probleem van deze uitleg blijft, dat noch de directe context bij Paulus, noch het citaat als zodanig wijst op het tekort aan menselijke *ἐργα* om de *δικαιοσύνη* te bereiken. Het gaat in de context steeds om het volgen van de wet als een volbrengen van die *ἐργα*, die wel gedaan worden. Paulus verwees in Romeinen 9:32 niet slechts op een tekort aan werken, maar op de *ἐργα* zelf, die doordat zij als *ἐργα* worden volbracht, het ontvangen van de *δικαιοσύνη* in de weg staan. In dat verband is de conclusie van Eckstein terecht, dat de weg van de wet niet alleen feitelijk, maar principieel gediskwalificeerd wordt als middel om de gerechtigheid te verkrijgen.

De vraag blijft echter of er in dit citaat zelf geen aanknopingspunt te vinden is voor de gedachte, die Paulus hier wil onderstrepen. Geven de woorden die hij aanhaalt zelf aanleiding om hierin een verwijzing te zien naar de onmogelijkheid om langs de weg van de wet tot de gerechtigheid te komen, ook zonder dat daartoe de hulp van de bredere inhoudelijke context van de brief wordt ingeroepen, dan wel de conclusie getrokken moet worden dat de discrepantie tussen de bedoeling van het citaat en het paulinische gebruik ervan bijzonder groot blijft.

D.-A. Koch heeft er terecht op gewezen dat door de gestalte van het citaat zoals Paulus het aanhaalt, er een dubbele verbinding bestaat met de context van Romeinen

⁴⁸⁹ H.-J. Eckstein, “Nahe ist dir das Wort”, 204.

⁴⁹⁰ H.-J. Eckstein, *ibid.*, 205,206, nt. 1. De verwijzing van Eckstein naar een “rein hypothetische Möglichkeit” herinnert aan de opmerking van H. Hübner die sprak van een “rein abstrakte Möglichkeit”. De invalshoek is evenwel verschillend. Hübner gebruikt de uitdrukking in het kader van een door hem gesignaleerde “Unausgeglichenheit” in Paulus’ denken. Enerzijds wil de apostel Israël verantwoordelijk houden voor zijn afwijzing van de wet, anderzijds zou hij daarop wijzen, dat de wet nooit vervuld kon worden. “Abstract” betekent voor Hübner in dit verband: “abstrahiert” van de werkelijkheid van de zonde (*Biblische Theologie*, 313). Voor Eckstein wijst de genoemde uitdrukking niet op een “Unausgeglichenheit” in het denken van de apostel, maar wijst Paulus hiermee op de bedoeling van de wet, waarvoor God deze geschonken heeft. De “hypothetische Möglichkeit” duidt op de goddelijke bedoeling van de wet, om de zonde aan het licht te brengen.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 205.

9:30-10:4. Met de tegenstelling tussen de δικαιοσύνη ἐκ νόμου van vers 5 tegenover de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως van vers 6-8 wordt de tegenstelling tussen νόμος δικαιοσύνης / ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη tegenover de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ voortgezet. Tegelijk wordt door het meervoud αὐτά en ἐν αὐτοῖς in het citaat uit Leviticus verwezen naar de ἔργα die in 9:32 recht tegenover πίστεις stonden.⁴⁹²

Hierboven hebben we al genoteerd, dat het opmerkelijk is dat Paulus dit pronomen personale in het citaat laat staan, terwijl in de directe context geen meervoudsvorm te vinden is. Paulus veronderstelt daarmee bekendheid met de inhoud van “deze (dingen)” waar hij naar verwijst. In de context van Leviticus 18:5 zijn dat πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου. Inhoudelijk gaat het in het navolgen van deze geboden en verordeningen om de ἔργα, waar hij zojuist over heeft gesproken.

Door de dubbele verbinding van het citaat met de context wordt de gedachte verstevigd, dat het hier inderdaad om een aanhaling moet gaan, waarin Paulus aangeeft, dat het doen van de wet niet tot het leven kan brengen. Dat is zeker het geval, omdat niemand de wet volledig kan vervullen en er dus een gebrek aan echte ἔργα is. Maar Paulus lijkt verder te gaan en te veronderstellen dat de tekst meer te zeggen heeft. Heeft Paulus de tekst zo kunnen opvatten, dat dit citaat zelf aanwijst, dat de ἔργα als ἔργα τοῦ νόμου niet tot de δικαιοσύνη kunnen brengen? Dus niet vanwege een misbruik van de wet in het kader van een laat-Joods verlossingsschema, maar vanwege datgene wat de tekst zelf in stellende zin uitdrukt.

Wanneer dit zo gesteld wordt, kan de vraag opnieuw en des te scherper luiden: hoe kan Paulus daarvoor Leviticus 18 gebruiken, terwijl deze tekst in het kader van de oproep waarin deze staat in het Oude Testament toch iets anders lijkt te zeggen?⁴⁹³ Kan een onderzoek naar de oudtestamentische context van dit citaat hierin meer licht geven?

e. Leviticus 18:5 in eigen context

Verschillende auteurs wijzen op het belang van de eigen context van de citaten die Paulus aanhaalt.⁴⁹⁴ Het is echter gebleken dat dat inhoudelijk niet veel heeft toegevoegd aan de manier waarop de citaten functioneren in het betoog van Paulus.⁴⁹⁵

Met name in de benadering vanuit het *New Perspective* krijgt de achtergrond van het citaat uit Leviticus 18 wel enige aandacht. Van de commentaren geldt dat in het

⁴⁹² Vgl. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 295.

⁴⁹³ Ook O. Hofius signaleert een tegenstelling tussen de oorspronkelijke bedoeling van Lev. 18:5 en zijn gebruik ervan in Rom. 10:5: “Paulus versteht diesen Satz nicht im Sinne des Heiligkeitgesetzes als Lebensverheißung und Ruf zum Gesetzesgehorsam; er hört in ihm vielmehr das strenge Wort des Gerichtsurteils: die richterliche Erklärung, daß niemand tut, was Gottes Gesetz fordert, und deshalb alle Menschen dem Verdammungs- und Todesurteil verfallen sind”, “Das Gesetz des Mose”, 60.

⁴⁹⁴ Vgl. de inleidende par. over studies m.b.t. het schriftgebruik bij Paulus, blz. 18 e.v..

⁴⁹⁵ D.J. Moo bespreekt in zijn commentaar wel de oudtestamentische achtergrond van het citaat, maar dat is voor hem niet beslissend voor de benadering van de tekst. Nadat Moo heeft genoteerd wat Lev. 18:5 vanuit zijn eigen context zou kunnen betekenen, gaat hij verder met “however”, waarna zijn eigen verklaring volgt. Daarin klinkt de context van Lev. 18. nauwelijks meer door, *Romans*, 648. Voor H. Hübner is het een bewuste keuze om de oudtestamentische achtergrond buiten beschouwing te laten: “wie Lev 18,5 in seinem eigenen Kontext mit den dort vorfindlichen Imperativen zu verstehen ist, ist hier nicht zu diskutieren”, *Gottes Ich und Israel*, 93.

bijzonder voor het commentaar van J.D.G. Dunn, die een groot aantal teksten uit het Oude Testament noemt waarin het door hem in Leviticus gesignaleerde leven onder de verplichtingen van het verbond herkend kunnen worden.⁴⁹⁶ Voor hem is dat van belang voor zijn invulling van de betekenis van de belofte van “leven” zoals Paulus daar over spreekt.

J.E. Toews behandelt systematisch niet alleen de tekst in het kader van het eigen hoofdstuk, maar ook in het kader van de *Nachgeschichte* ervan binnen en na het Oude Testament.⁴⁹⁷ R. Badenas doet hetzelfde minder uitvoerig en komt tot een vergelijkbare conclusie: “Lev. 18.5 is one of the most often quoted passages of the Pentateuch, and apart from Gal. 3.12 it is hardly used in any legalistic context. Lev. 18.5 is quoted in Ezek 20.11,13,21 to describe the law as God’s great gift of life to Israel. In Neh 9.29 it is quoted as a reference to the covenant relationship of Yahweh with his people, and the promise of life which he gives to his children.”⁴⁹⁸ Op grond hiervan kan Badenas tot de conclusie komen dat “Paul equated ‘the righteousness taught by the law’ with ‘righteousness by faith’..., meaning thereby that doing the righteousness taught by the law is coming to Christ for salvation and thus, receiving life.”⁴⁹⁹ Dit is niet alleen een vondst van Paulus, maar “the thrust of the OT texts allowed him to do so.”⁵⁰⁰

De oudtestamentische context van het citaat duidt volgens de auteurs die van het *New Perspective* uitgaan dus op een specifieke invulling van de belofte van Mozes, die nauw aansluit bij hun uitleg van het doel van de wet. Het leven dat Mozes in Leviticus 18:5 belooft, heeft betrekking op de diepere bedoeling van de wet. Dat kan men zo opvatten omdat dit leven bij Mozes en bij Paulus geheel in elkaars verlengde worden gezien: het gaat voor beiden om een leven in het verbond, dat zijn vervulling vindt in het leven uit het geloof.

Tegenover de uitleg van Badenas staat een artikel van M.A. Seifrid. Ook hij wijst op de context van Leviticus 18:5, maar hij komt tot een geheel andere conclusie dan Badenas. Hij betreft bij zijn uitleg het gehele hoofdstuk Leviticus 18 en stelt vast dat “Leviticus dealt with physical life in the land of promise”.⁵⁰¹ Daarin stemt hij overeen met de zojuist genoemde exegeten. Hij trekt hieruit echter niet de conclusie, dat het leven in het verbond in feite gelijkgesteld kan worden met het door Paulus beoogde leven uit het geloof. Seifrid blijft een scherpe tegenstelling zien tussen het doen van de wet en geloven in Jezus Christus. “‘Doing (the law)’ and ‘believing in Christ’ are set in opposition as means of righteousness.”⁵⁰²

Paulus gebruikt volgens Seifrid Leviticus 18:5 om het doen van de wet te typeren als iets waardoor een mens afhankelijk wordt gemaakt van zijn eigen kunnen. Het punt van vergelijking met de tekst van Leviticus is voor Paulus “the requirement of

⁴⁹⁶ *Romans*, 601.

⁴⁹⁷ J.E. Toews, *The Law in Paul’s Letter*, 264-284.

⁴⁹⁸ R. Badenas, *Christ the End of the Law*, 120.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 125.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 125. Een vergelijkbare conclusie trok J.R. Wagner uit zijn onderzoek naar de context van Lev. 18, die in het kader van zijn studie naar de context van de citaten als zeer mager bestempeld kan worden, *Heralds of the Good News*, 162 en 164, vgl. hierboven, blz. 46, nt. 173.

⁵⁰¹ Seifrid, “Paul’s Approach to the Old Testament”, 16.

⁵⁰² *Ibid.*, 15.

obedience to participate in a proper status before God. ... In this he reflects Leviticus well".⁵⁰³

Op deze manier kan de context van Leviticus 18 echter nog steeds geen nader inzicht geven in de vragen waar de exegese op uitliep. De enige inhoudelijke toevoeging aan de redenering zoals die bij Paulus te lezen is, komt van de exegeten die in het "leven" waar Leviticus over spreekt, een nauwe aansluiting zien bij de teleologische opvatting van de weg van de wet. De interpretaties van Toews, Badenas en Dunn, waarin het leven naar de wet – volgens de aangegeven beperkende interpretatie – positief te waarderen zou zijn, zijn in het voorafgaande genoegzaam besproken; hun uitleg kan geen recht doen aan de eenheid van Paulus' betoog.

Leviticus 18

Kan de tekst uit Leviticus op een andere manier spreken, zodat het wel eenvoudiger te begrijpen wordt, dat Paulus zich juist op deze tekst beroept in verband met de onmogelijkheid om als mens de δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου te bereiken? In formele zin kon al worden aangetoond, dat Paulus bekendheid met de context van het citaat veronderstelt. Het meervoud ἀντά en ἐν αὐτοῖς in Romeinen 10:5 is niet te begrijpen zonder kennis van het verband waarin deze woorden staan in Leviticus 18. Kan de bestudering van de bredere oudtestamentische context wellicht ook inhoudelijk laten zien, dat Paulus met de woorden die hij aanhaalt méér bedoelt dan wat er in strikte zin staat? Daarvoor moet eerst goed naar de tekst van Leviticus zelf geluisterd worden.⁵⁰⁴

Belofte en appèl in het kader van het verbond

Leviticus 18:5 staat in een hoofdstuk waarin het volk Israël wordt opgeroepen niet mee te doen met de heidense praktijken van de volkeren om hen heen. Vers 3 plaatst deze oproep op het meest essentiële moment van Israëls volksbestaan: nadat God zijn volk bevrijd heeft uit Egypte, voordat het verbond gestalte zal krijgen in het leven in het beloofde land. De verordeningen die Mozes doorgeeft betreffen met name seksuele reinheid. In de praktijk van het volksbestaan, zoals het geleefd wordt door ieder persoonlijk binnen het volk, zal de heiligheid van Gods naam gestalte moeten krijgen.

K. Elliger wijst op twee lijnen die in de inleiding en de afsluiting van Leviticus 18 bij elkaar komen. Er is een groep teksten die betrokken kan worden op de heiliging van Israël als volk (Lev. 18:2b-3, 24, 30) en er is een groep teksten die betrokken is op de individuele verantwoordelijkheid daarin (Lev. 18:5, 25-29).⁵⁰⁵ Samen vormen deze beide tekstgroepen het kader waarin de vermaningen staan.

⁵⁰³ Ibid., 16.

⁵⁰⁴ Als het gaat om concrete aanhalingen, zullen met name de Griekse uitdrukkingen vanuit de LXX worden weergegeven, om zo opmerkelijke overeenkomsten in het taaleigen beter te herkennen.

⁵⁰⁵ K. Elliger, "Das Gesetz Leviticus 18", ZAW 67 (1955), 1-25 en id., *Leviticus*, HAT, Tübingen 1966, 231-236.

Dit kader heeft een dubbele functie. Enerzijds wijst het op de basis van het verbond: dat is JHWH die zijn zijn volk heiligt.⁵⁰⁶ In dit verband klinkt de verbondsformule – in de LXX: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν – als een belofte aan Israël. Deze woorden omsluiten in engere zin het door Paulus aangehaalde citaat, in Leviticus 18: 4b en 5b.

Tegelijk vormen juist deze woorden in het grotere kader waarin dit hoofdstuk staat ook een scherpe waarschuwing aan het adres van Israël en aan ieder individueel lid van het verbond, om heilig voor JHWH te leven. Dezelfde woorden ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν laten niet alleen zien waar de grond onder het verbond ligt, maar ook wie er als de Heilige over waakt. Zo bevat deze formulering volgens Elliger ook een element van dreiging, die “als unüberhörbarer Unterton in der Verheißung mitschwing(t)”.⁵⁰⁷

Reikwijdte van de belofte van leven

Op deze manier wordt de reikwijdte van de belofte van Leviticus 18:5 in een groter kader gezet. Het gaat om het leven met God. Dat is hier inderdaad primair een goed leven in het land, dat God zal geven aan zijn volk. Maar het gaat ook nog verder. Wanneer Israël niet naar deze geboden zal luisteren en meedoet met de schandelijke praktijken van de volkeren, die God voor hen verdreven heeft, zal het zich als volk van God verontreinigen (vers 24) en zal het land hen die dit doen uitspuwen, zoals het land het volk dat er voor hen was heeft uitgespuwd (vers 28). Tegenover de belofte van leven staat deze dreiging uitgespuwd te worden; in vers 29 gaat dat nog verder: πᾶς, ὃς ἂν ποιήσῃ ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τούτων, ἐξολεθρευθήσονται αἱ ψυχὰς αἱ ποιοῦσαι ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῶν. Deze bedreiging geeft als negatief inhoud aan de positieve belofte van leven uit vers 5.

Het begin en het eind van Leviticus 18 zijn nauw met elkaar verbonden.⁵⁰⁸ Hetzelfde werkwoord ποιεῖν⁵⁰⁹ staat hier steeds centraal om het handelen van Gods volk aan te duiden en dit handelen wordt direct betrokken op het φυλάσσειν van Gods προστάγματα⁵¹⁰ (vers 4,5,30). Deze noties vormen een soort samenvattende inclusio om dit hoofdstuk. Als God zijn geboden geeft aan zijn volk laat Hij zien hoe Hij wil dat zij met Hem zullen leven.

Uit de herhaalde verbondsformule blijkt waar de bron van dit leven met God te vinden is. Dat is niet maakbaar door het menselijke ποιεῖν als zodanig. H. Hübner heeft er terecht op gewezen, wat de juiste verhouding tussen Gods gebod en het menselijke handelen dient te zijn. Daarbij kan er geen sprake zijn van een finale verhouding, alsof men het gebod zou kunnen volbrengen om het leven te verdienen. Het gaat om een consecutieve verhouding, waarbij het doen van de geboden ontspringt uit de verwondering over Gods genadig handelen. De genadige *presentia*

⁵⁰⁶ Verschillende motieven duiden op de notie van het verbond. Er is gewezen op structurele overeenkomsten met Hethitische verbondsverdragen. “This chapter loosely resembles the covenant treaty form”, G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, Grand Rapids 1979, 249.

⁵⁰⁷ K. Elliger, *Leviticus*, 238. Vgl. Lev. 18:2,4,5,30: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν en Lev. 18:6,21: ἐγὼ κύριος.

⁵⁰⁸ “Zweifellos ist 25-29 ein durchgehender Zusammenhang; und nebenbei hat sich herausgestellt, daß 5 zu diesen Sätzen in engster Beziehung steht”, K. Elliger, *Leviticus*, 233.

⁵⁰⁹ Ποιεῖν aan het begin, vs 3,4,5 (twee maal), en aan het eind, vs. 26,27,29,30.

⁵¹⁰ Φυλάσσειν τὰ προστάγματα aan het begin, vs. 4,5, en aan het eind, vs. 26,30.

Dei, “Ik, JHWH”, ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, omsluit wat Hij van zijn volk vraagt. Hij is zelf de bron van het leven, waarvan Hij de norm aan zijn volk voorhoudt.⁵¹¹

Telkens wordt op deze manier in de wetgeving herinnerd aan de aanhef van de decaloog. Het doen van de geboden is niet een manier om het leven dat God in zijn genade aanbiedt te verdienen. Daarin heeft de benadering van het *New Perspective* volkomen gelijk. Het gaat bij het ποιεῖν om het leven in het verbond, dat God heeft opgericht.

Toch kan het ποιεῖν hier wel beslissend genoemd worden voor het ontvangen van het leven, zoals God dat in zijn verbond aan zijn volk wil schenken. G. von Rad heeft beide elementen in zijn *Theologie des Alten Testaments* kernachtig onder woorden gebracht: “mit den Geboten hat Jahwe seinem Volk das Leben angeboten, mit dem Hören der Gebote ist Israel hineingetreten in die Entscheidung über Leben und Tod”.⁵¹²

In deze beslissing over leven en dood gaat het dan over méér dan over de vormgeving van het leven in het land. Zeker is er in de context van het Oude Testament niet over het leven met God te spreken zonder het verbondsleven in het land als uitgangspunt te nemen. Maar het leven dat hier bedoeld wordt gaat verder. Het brengt een mens in relatie met JHWH die heilig is. Dat is ook het uitgangspunt in Leviticus 18. Niet toevallig vormt juist de verbondsformule het onmiddellijke kader rond de woorden uit Leviticus 18:5 en klinkt als een zes maal herhaald refrein in dit hoofdstuk: אֲנִי יְהוָה.⁵¹³ Een strikte scheiding tussen het leven in het land en het leven in diepere zin is vreemd aan het oudtestamentische denken.

Ook in het latere Jodendom zijn deze aspecten van het leven met God niet van elkaar los te maken. Als er in de tussentestamentaire literatuur een toespeling op dit vers wordt gemaakt, wordt het hierin genoemde leven dan ook telkens verbonden met de belofte van eeuwig leven.⁵¹⁴ De Targumim interpreteren het “leven” uit dit

⁵¹¹ Ten onrechte maakt J. Milgrom in zijn uitleg het leven als gave van JHWH te veel los van deze herhaalde formulering: “Ik, JHWH”. Hij ziet in dit gedeelte het leven opgesloten in de geboden zelf. Op grond van de *ב-instrumentalis* in de uitdrukking בְּחֻמֵּי בְרִיתִי concludeert hij: “life is built into these laws”, *Leviticus* 17-22, AB, New York 2000, 1522. Terwijl in D God de Gever van het leven is, kent H een ander concept: “... H states that the laws themselves have the inherent power to grant life”, *ibid.*, 1523. Deze tegenstelling met de visie van de Deuteronomist is echter geforceerd. Door de nauwe verbinding met het Ik van God wordt ook in Lev. 18 JHWH als de Bron van het leven beleden.

⁵¹² G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1978, 207, met verwijzing naar o.m. Lev. 18:5. Hij vervolgt: “Gewiß, diese Entscheidung erwartete Jahwe von Israel, aber auf keinen Fall waren diese Gebote dem Bund in einem konditionalen Sinne vorgeordnet, als hinge das Inkrafttreten des Bundes überhaupt erst von dem geleisteten Gehorsam ab.”

⁵¹³ Lev. 18:2,4,5,6,21,30.

⁵¹⁴ Ps. Sal. 14:1-3 bevat in vs. 3 een toespeling op Lev. 18:5 en interpreteert dit vers: “Treu ist der Herr denen, die ihn lieben in Wahrheit, die seine Züchtigung aushalten, die in der Gerechtigkeit seiner Gebote wandeln, in dem Gesetz, das er uns auferlegte zu unserem Leben (ἐν νόμῳ, ὃ ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν). Die Frommen des Herrn werden durch das (Gesetz) ewig leben (ὅσοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα), der Lustgarten des Herrn, die Bäume des Lebens (sind) seine Frommen”, vert. S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV,2, Gütersloh 1977, 91.

Op dezelfde manier interpreteert CD III:15,16, waar tegenover de belofte van leven, die met een citaat uit Lev. 18:5 wordt verwoord, de dreiging van de dood staat: “wer sie (die Gebote) verachtet, wird nicht leben”, CD III:17, vert. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1981, 73. S.J. Gathercole concludeert hier: “Here the contrast is stark. This is no mere regulation of life: Torah observance leads to

vers eveneens in een diepere betekenis dan alleen als een zichtbaar leven in het land.⁵¹⁵ Ook de vroeg-rabbijnse literatuur kent een vergelijkbare opvatting van dit vers als een belofte van leven, dat doorgaat in de toekomstige wereld.⁵¹⁶

Zo heeft het leven in het Oude Testament een centrum en krijgt het in verschillende cirkels daaromheen gestalte. Omdat dit centrum te vinden is in de verbondenheid met Hem die altijd *is* en blijft, is dit leven uiteindelijk een leven dat doorgaat, ook als het leven in het land ophoudt.⁵¹⁷ Het ontbreken van dit leven betekent dan ook niet slechts een verbreken van de regels van het verbond, maar de dood in pregnante zin als een verbreking van de levensrelatie met de Heilige. Zo staat het in negatieve zin in Leviticus 18. Het verbreken van de band met de bron van het leven heeft grote gevolgen: het leidt tot een uitgespuwd worden uit het land en uitgeroeid worden uit het volk. Zo bevestigt het negatief van Leviticus 18:28-30 de diepe betekenis van het leven, zoals vers 5 daarover spreekt.

Belofte van leven in het kader van de eredienst

Het hart van dit leven klopt op die plaats, waar de Heilige zich openbaart. G. von Rad heeft gewezen op het belang van de eredienst als de plaats waar de belofte van leven klinkt. “Das Wort vom Leben, von Jahwe als dem Geber oder Verweigerer des Lebens ... wurde Israel vom Kultus aus zugesprochen.”⁵¹⁸ Hij wijst er op, dat ook in Leviticus 18:5 de oorspronkelijke *Sitz im Leben* van deze belofte nog te zien is. Hij herkent hierin de oorspronkelijke “kultisch-liturgische Form”.⁵¹⁹ De deelnemers aan

eternal life, but the one who rejects the Torah as the community understands it, shall not live”, “Torah, Life, and Salvation. Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament” in C.A. Evans, ed., *From Prophecy to Testament, the Function of the Old Testament in the New*, Peabody 2004, 136. Gathercole wijst de visie van Dunn en anderen af, dat het in het Jodendom in deze en vergelijkbare teksten alleen om het reguleren van het leven binnen het verbond zou gaan. Het gaat hier werkelijk om de vraag of het leven bereikt wordt, of niet.

⁵¹⁵ Targ. Ps.-Jon. Lev. 18:5: “Vous observerez mes statuts et les ordonnances de mes jugements; l’homme qui les exécutera vivra par eux, dans la vie éternelle, et sa part sera avec les justes”, vert. A. Díez Macho, *Neophyti I, Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, Tomo V Deuteronomio, Madrid 1978, 270. Targ. Onq. Lev. 18:5: “You will observe My ordinances and My laws, which, if a person practices them, he will live through them in the future world”, vert. B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers*, The Aramaic Bible 8, Edinburgh 1988, 37.

⁵¹⁶ Sifra, *מִדְבָּר* IX: “Und er lebe durch sie. In der kommenden Welt. Und wenn du sagen wolltest: In dieser Welt, am Ende ist er ja tot. Wie halte ich also aufrecht ‘Und er lebe durch sie’? In der kommenden Welt. *Ich bin der Ewige*. Bewährt, Lohn zu bezahlen”, vert. J. Winter, *Sifra*, Breslau 1938, 487, 488.

⁵¹⁷ Mooi is de verbinding die G. von Rad legt met de uitdrukking: *יָהוָה חֲלָקֵינוּ*. Deze taal die oorspronkelijk alleen door de Leviëten met recht kon worden uitgesproken, krijgt in verschillende psalmen een verdergaande betekenis. Wanneer JHWH het deel is van de bidder, zal dat erfdeel blijven, Ps. 16:5, 6, 142:6. Terecht wijst hij ook op Ps. 73 en andere plaatsen, waaruit “eine absolute Zuversicht” spreekt, “die sich allein aus der Gewißheit der Unzerstörbarkeit einer Lebensgemeinschaft ergab, die Gott angeboten hatte”, “‘Gerechtigkeit’ und ‘Leben’ in der Kultsprache der Psalmen” in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 245.

⁵¹⁸ G. von Rad, “‘Gerechtigkeit’ und ‘Leben’”, 235.

⁵¹⁹ Ibid., 235. Ook W. Zimmerli neemt aan dat de achtergrond van Lev. 18:5 te vinden is in het “Heiligtums-Zulassungsrecht”, *Ezechiel I*, BKAT, Neukirchen 1969, 447. Het is niet zeker, of hier inderdaad gedacht moet worden aan een specifiek liturgisch moment bij het toetreden tot de tempel. De these van S. Mowinkel, dat er een soort “liturgie aan de tempelpoort” geweest is, wordt niet meer algemeen aanvaard. Er zijn geen parallellen van een dergelijke toelatingsritueel van buiten Israël bekend, en het oudtestamentische getuigenis daaromtrent (m.n. Ps. 15, 24, Jes. 33 en Ez. 18) is te smal om tot een welomschreven liturgische vorm te kunnen concluderen. Men hoeft om die reden het cultische kader echter niet als onbruikbaar af te wijzen. Mogelijk is hier eerder aan een catechetische *Sitz im Leben* te

de eredienst worden door het horen naar Gods geboden voor de beslissende keuze geplaatst. In het kader van de eredienst krijgt de hoorder van het woord de belofte: “gij zult leven”, of het oordeel: “gij zult sterven”.

Het is daarbij van belang te zien, dat hier in het kader van de cultus geen tussenweg is. De צִדִּיק wordt het leven beloofd, de goddeloze de dood aangezegd. “War man צִדִּיק, so war man es nicht incohativ und approximativ, sondern man war es ganz.”⁵²⁰

Zo komt de inhoud van de term “leven” dichtbij de betekenis van het oudtestamentische begrip צִדִּיק te staan. Het is inderdaad opmerkelijk dat het werkwoord “leven” in het Oude Testament wanneer dit als belofte of als verwachting naar voren komt, vaak in een cultisch-liturgisch kader staat. God geeft in het verband van de eredienst, in zijn heiligdom en in de prediking het leven aan zijn volk, en draagt hen tegelijk het leven op. “Israel, das vor Gott lebt, weiß sich zur Gerechtigkeit, die zum wirklichen ‘Leben’ unumgänglich ist, gerufen.”⁵²¹

Dit leven betekent niets anders, dan het leven in gemeenschap met God. Tot dit leven wordt in het Oude Testament voortdurend opgeroepen en telkens blijkt, dat alleen God zelf het door Hem beloofde leven geven kan.⁵²² Deze beide aspecten zijn

denken. Deze catechese kan zeker bij de tempel een plaats gehad hebben, vgl. C.G. den Hertog “Gaat tot zijn poorten in met lof” in C.J. van den Boogert, G.C. den Hertog, red., *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid*, Zoetermeer 1999, 33. Ook dan blijft er een nauwe verbinding tussen de belofte van leven en het centrum van de cultus, zoals Von Rad stelt. Zie verder de uitleg bij Ez. 18.

⁵²⁰ Ibid., 231. Omdat dit de achtergrond is van de belijdenis van gerechtigheid, kunnen bidders spreken over hun gerechtigheid, zonder daarmee een ἰδία δικαιοσύνη te zoeken, zoals Paulus daarover schrijft. Daarmee zijn ze zich zeker ook bewust van hun onvolkomenheid en onwaardigheid. “Immer wieder stellen sich die Beter dar als die ganz mit Gott Lebenden, die ganz auf ihn ihre Zuversicht geworfen und ganzen Gehorsam geleistet haben. Das ist nicht eine unbegreiflich verstockte Selbstgerechtigkeit, sondern der Kultus hat sie angewiesen, in dieser Weise das Israel angebotene Wohlgefallen Gottes zu ergreifen”, ibid., 232. Ook W. Zimmerli wijst op dit kader om de uitspraken over een eigen gerechtigheid goed te kunnen verstaan: “‘Gerechtigkeit’ ist hier deutlich das am Heiligtum Empfangene und nicht einfach das Selbsterworbene”, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart e.a. 1982⁴, 125.

⁵²¹ W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 125.

⁵²² Een belangrijke context waarin de belofte van leven en de opdracht tot leven samen klinken is te vinden in het boek Deuteronomium, dat gepresenteerd wordt als een afscheidsprek van Mozes, die begint met de woorden: “Nu dan, Israël, hoor de inzettingen en de verordeningen, die ik u leer na te komen, opdat gij leeft” (לֵא זָכַרְתֶּם), Deut. 4:1. Dit is een thema dat steeds terugkeert in Deut., vgl. 6:24, 8:1,3, 11:8 LXX, 21, 16:20, 30:6,16-19. Enerzijds wordt zo aan Israël gehoorzaamheid gevraagd, anderzijds klinkt telkens door, dat God alleen het door Hem bedoelde leven kan geven, omdat “de mens leeft van alles wat uit de mond des HEREN uitgaat”, Deut. 8:3, vgl. 6:24, 30:6.

Uit de profetie van Amos blijkt hoe wezenlijk de belofte van leven verbonden is met de gang naar de plaats waar God zich openbaart. Uit zijn profetie blijkt tegelijk hoe algemeen de oproep in Israël klonk om het leven op andere plaatsen te zoeken dan bij JHWH zelf. Tegenover hen die de cultusplaatsen van Bethel zoeken, van Gilgal of Berseba, roept JHWH zijn volk toe: “zoekt Mij en leeft, καὶ ζήσεται”, Am. 5:4, herhaald in vs. 6. Deze oproep is verbonden met het zoeken van het goede en niet het kwade, ὅπως ζήσεται, Am. 5:14. Het laat Gods genade zien voor hen die zijn geboden niet hebben gedaan: “Ik weet dat uw overtredingen vele zijn en uw zonden talrijk”, Am. 5:12. De context van Amos maakt duidelijk dat Israël als volk de belofte van Leviticus 18 verspeeld heeft. “Zijt gij voor Mij niet gelijk aan de kinderen der Ethiopiërs...?”, Am 9:7. De belofte die speciaal op Israël gericht was, heeft hen niet het leven kunnen brengen, zoals God dat voor ogen had. Dat wordt door Amos volkomen op het conto van Israël geschreven. Toch mag hij opnieuw oproepen het leven te zoeken waar het te vinden is. Het blijkt dat Israëls zoeken en “doen” niet tot het leven heeft kunnen brengen. Toch zal JHWH zijn volk niet geheel en al verdelgen, als tegendeel van het leven. Een rest zal genade ontvangen (Am. 5:15, 9:8,11-15). W. Zimmerli vat samen wat dit leven in de profetie van Amos betekent: “daß *Jahwe* mit seinem Volke ist, daß er sich seiner erbarmt”, “‘Leben’ und ‘Tod’ im Buche des Propheten Ezechiel” in *Gottes*

ook te vinden in de woorden uit Leviticus 18:5, wanneer deze in hun oorspronkelijke verband worden gelezen. In deze woorden klinkt zowel een appellerend vermaan als een belofte door, die omsloten wordt door het Ik van JHWH zelf.

Zo geeft de tekst in zijn eigen context al aan, dat het leven waar Mozes over schrijft uiteindelijk niet teweeg gebracht kan worden door het ποιεῖν van Israël. Het Ik van God, die zich geopenbaard heeft als Degene, die zijn volk verlossing geschonken heeft (Lev. 18:3), staat garant voor het leven, waarover hier gesproken wordt. Het liturgische kader van deze belofte van leven en dit appèl tot leven, onderstreept de afhankelijkheid van Hem die het leven heeft.

Naast dit directe verband waarin de tekst in Leviticus staat, heeft deze tekst nog een bredere samenhang in het Oude Testament. De woorden uit Leviticus 18:5 worden op vier plaatsen in het Oude Testament letterlijk aangehaald. Een verkenning van deze plaatsen behoort bij de bestudering van de oudtestamentische context van dit citaat van Paulus.

Ezechiël

In de profetie van Ezechiël worden de woorden uit Leviticus 18:5 letterlijk opgenomen, zelfs drie maal in Ezechiël 20. In de Hebreeuwse tekst is de vorm op alle drie plaatsen gelijk: אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתָּם הָאָדָם וְהַיְּבָהּ (in vers 11, 13 en 21). De LXX heeft: ἃ⁵²³ ποιήσει αὐτῶν⁵²⁴ ἄνθρωπος καὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.⁵²⁵

Deze woorden hebben een plaats in een historische terugblik. De geschiedenis van Israël met zijn God wordt als een totale afvalgeschiedenis getekend. Ondanks de terugkerende ongehoorzaamheid van Gods volk, blijft JHWH onbegrijpelijk trouw. “Das vorauslaufende Handeln Jahwes bleibt die Grundlage seines Verhältnisses zu seinem Volk”, schrijft W. Zimmerli.⁵²⁶ Toch stelt hij tegelijk vast: “Jahwes Erwählung ist aber nicht nur ein Verhängnis der Gnade. Sie ist antwortschender Ruf.”⁵²⁷

Dat antwoord heeft God telkens opnieuw gezocht, door met zijn belofte van leven naar zijn volk toe te komen. De wijze waarop dat gebeurde, wordt tot drie keer toe met dezelfde woorden herhaald. Bij het uitleiden uit Egypte, bij het geven van de sabbat en bij de leiding door de woestijn. Midden tussen de ontstellende beschrijving van Israëls weerspannigheid, wordt tot drie maal toe de belofte uit Leviticus 18:5 – met de daarin impliciet meeklinkende appellerende vermaning – woordelijk in de tekst opgenomen. Doch het resultaat is tot en met de derde maal negatief: “in harter Gleichförmigkeit muß zum dritten Mal der Ungehorsam Israels und das Aufbrechen des göttlichen Grimmes festgestellt werden.”⁵²⁸

De woorden uit Leviticus 18:5 klinken als een bekende formulering, die Gods volk zou moeten herinneren aan de belofte die in het heiligdom aan hen werd

Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963, 185, met verwijzing naar Am. 5:14.

⁵²³ Vers 11: ὅσα.

⁵²⁴ Mist in vers 21.

⁵²⁵ Kennelijk is in de traditie van de LXX minder waarde gehecht aan letterlijke overeenstemming.

⁵²⁶ W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 444.

⁵²⁷ *Ibid.*, 445.

⁵²⁸ *Ibid.*, 448.

toegezegd. Als de hierboven veronderstelde cultisch-liturgische achtergrond ook hier mee-gehoord wordt, klinkt de tekst nog scherper als een impliciete aanklacht. Ondanks dat men algemeen met deze woorden uit de tempelcultus bekend kon zijn, hebben deze geen positieve uitwerking gehad. Integendeel, ze onderstrepen dat Gods oordeel dat Ezechiël moet verkondigen volkomen terecht is.

Ezechiël 18

De belofte van leven speelt in de profetie van Ezechiël een belangrijke rol. Bekend is in dit verband Ezechiël 18. In deze profetie wordt daarvoor een terminologie gebruikt, die overeenkomt met de tekst uit Leviticus 18:5. Zeven maal wordt in dit hoofdstuk op een pregnante wijze herinnerd aan de de belofte van leven, zoals deze gegeven is voor degene die zich bekeert, recht doet en met Gods geboden leeft: δίκαιος οὗτός ἐστιν, ζῶν ζήσεται, λέγει κύριος.⁵²⁹ Deze woorden vormen een reminiscentie aan Leviticus 18:5. In de manier waarop de belofte van leven klinkt, wordt de liturgisch-cultische context ervan bevestigd. Hier klinken priesterlijke woorden, als een verklarende formule: “deze is rechtvaardig, hij zal zeker leven”.⁵³⁰

Deze woorden klinken als een refrein, waarmee Ezechiël wil benadrukken dat de zonde niet als een repeterende breuk het leven van Gods volk hoeft te blijven bepalen.⁵³¹ Ook in dit hoofdstuk ligt de nadruk op het doen, ποιεῖν δικαιοσύνην.⁵³² Inhoudelijk gaat het over het doen van concrete geboden. De bron daarvan ligt in de

⁵²⁹ ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὃς ἔσται δίκαιος, ὁ ποιῶν κρίμα καὶ δικαιοσύνην... καὶ τοῖς προστάγμασίν μου πεπόρευται καὶ τὰ δικαιώματά μου πεφύλακται τοῦ ποιῆσαι αὐτά, δίκαιος οὗτός ἐστιν, ζῶν ζήσεται, λέγει κύριος, Ez. 18:5,9, vgl. vers 13,17,19,21,22,23,28,32; vers 32 alleen in codex A, ook in Hebr.

⁵³⁰ Contra M. Greenberg, die de achtergrond van deze woorden in de wijsheid situeert. וְהָיָה כִּדְרִיךְ zou volgens hem geen declaratorische formule zijn, maar zou opgevat moeten worden “im Sinne einer Definition”, *Ezechiel 1-20*, HTKAT, Freiburg e.a. 2001, 386. Het grotere kader van het profetische denken over de mogelijkheden het leven te verkrijgen wijst echter eerder op een verklarende belofte, dan op een aanduiding van datgene wat Israël zelf naar voren zou kunnen brengen. M.b.t. de formele overeenkomsten met het cultische spraakgebruik, zijn de analyses van Von Rad en Zimmerli nog steeds van belang, vgl. lit. volgende nt.

⁵³¹ Vgl. wat eerder aan de orde kwam m.b.t. de *Sitz im Leben* van de belofte van leven. Vooral n.a.v. de vorm van de woorden uit Ez. 18 hebben G. von Rad en W. Zimmerli gemeend hierin een soort “Tor-Liturgie” te kunnen herkennen. Ook S.O. Steingrimm stelt later nog vast, dat Ez. 18:5vv “im unmittelbaren literarischen Zusammenhang mit der Einzugs-liturgie steht”, *Tor der Gerechtigkeit*, 135. Zoals reeds aangegeven spreekt M. Greenberg hierover in diens commentaar als “ein hypothetisches Konstrukt” (*Ezechiel*, 385), anderen wijzen echter nog steeds op de cultische achtergrond van deze terminologie; “the form of the sentences finds antecedent in sacred law”, D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*, NICOT, Cambridge/Grand Rapids 1997, 565. J. Blenkinsopp ziet in Ez. 18 een “insistence on the correlation between ethics and worship”, *Ezechiel*, Interpretation, Louisville 1990, 83. C.G. den Hertog heeft de hypothese van de liturgie bij de tempelpoort onderzocht en concludeert dat deze als zodanig niet aangewezen kan worden. Hij heeft bovendien inhoudelijke bezwaren tegen deze theorie. Hij laat zien dat een liturgie als drempel vóór de toelating tot de dienst van de verzoening in het heiligdom “een tegenspraak in zichzelf is”, “Gaat tot zijn poorten in met lof”, 22. Den Hertog neemt een catechetische achtergrond van de genoemde woorden aan. Deze vorm van onderwijs was kennelijk wel nauw met de eredienst verbonden en kon “naar zijn inhoud zelfs in het hart van het heiligdom gedragen worden”, *ibid.*, 33. Ook tegen deze achtergrond kan de term “deklaratorische Formel” die G. von Rad gebruikt om deze woorden te typeren – ook m.b.t. de aangeduide teksten uit Ez. 18 –, zinvol blijven. Het gaat immers vooral om een toezegging van God, die vanuit zijn heiligdom aan zijn volk het leven wil schenken. Vgl. m.n. G. von Rad, “‘Gerechtigkeit’ und ‘Leben’” en W. Zimmerli, “‘Leben’ und ‘Tod’”, 183,184.

⁵³² Ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην: vers 5,27, ποιεῖν δικαιοσύνην καὶ ἔλεος: vers 19,21, ποιεῖν δικαιοσύνην: vers 17.

oproep: ποιήσατε ἑαυτοῖς καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινόν.⁵³³ Daarachter staat de wil van Hem die het leven wil geven.⁵³⁴ De uitdrukking ἐν τῇ δικαιοσύνῃ ζήσεται geeft aan op welke manier de belofte van leven metterdaad ontvangen zal worden.⁵³⁵ Het doen van gerechtigheid is de manier waarop het leven ontvangen kan worden. Uit de context blijkt dat het ook andersom geldt: het leven dat God wil geven is de typering van de gerechtigheid, die naar zijn aard alleen ontvangen kan worden.

Ondanks het voortdurend profetisch appèl en de voortdurende uitnodiging op de plaats waar Gods woord tot het volk klonk in de cultus, moet de profeet constateren dat zijn appèl niet tot echte gehoorzaamheid leidde.

Ezechiël 33

Een derde context waarin de belofte van leven sterk naar voren komt is Ezechiëls aanstelling als wachter. Hij moet het volk waarschuwen, opdat de goddeloze zich bekeert en leeft en opdat de rechtvaardige (δίκαιος) niet zondige, maar zal leven.⁵³⁶ Het blijkt net als in Ezechiël 18 dat er geen sprake kan zijn van twee statische groepen in het volk: de ἄνομοι en de δίκαιοι. De ἄνομος kan zich immers tot God bekeren en de δίκαιος moet worden opgeroepen tot een blijvend leven met God. Het is zelfs een expliciet doel van de oproep van de profeet, dat de δίκαιος niet op zijn δικαιοσύνη zal vertrouwen: δικαιοσύνη δικαίου οὐ μὴ ἐξέλῃται αὐτόν.⁵³⁷ Daaruit blijkt het karakter van deze δικαιοσύνη. In zijn δικαιοσύνη is de δίκαιος voortdurend afhankelijk van en ingesteld op het woord van God, de bron van het leven. Ook hier komt een manier van zeggen terug, die nauw aansluit bij Leviticus 18:5: Wie luistert naar de woorden van de profeet en zich bekeert, door κρίμα καὶ δικαιοσύνην te doen (ποιεῖν), ἐν αὐτοῖς αὐτὸς ζήσεται (Ez. 33:16,19).

Reeds bij zijn aanstelling als wachter aan het begin krijgt Ezechiël te horen dat ondanks dit appèl dat herinnert aan woorden die het volk kent, hij geen gehoor zal vinden. Ze zullen de taal verstaan, naar er niet naar willen luisteren.⁵³⁸ Ook bij de herhaling van de aanstelling tot zijn wachtersambt na de val van Jeruzalem, waaruit de vervulling van zijn woorden blijkt, blijft het effect van zijn prediking gelijk. Ze zullen er naar luisteren als naar een liefdeslied, maar er niet naar doen.⁵³⁹

Nogmaals Ezechiël 20

Het blijkt dat de manier waarop Leviticus 18:5 in Ezechiël 20 wordt aangehaald een brede vertakking heeft in de boodschap van de profeet. De belofte van Leviticus 18 is niet tot vervulling gekomen vanwege het niet-doen van het volk. Daarachter heeft de profeet een diepere oorzaak aangewezen: het verlaten van Hem die de bron van

⁵³³ Ez. 18:31

⁵³⁴ Οὐ θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἀπονήσκοντος, λέγει κύριος, Ez. 18:32.

⁵³⁵ Ez. 18:22. Het is van belang voor ogen te houden, dat deze "gerechtigheid" in het heiligdom wordt ontvangen. W. Zimmerli benadrukt in dit verband: "'Leben' ist zunächst die im Bereich des Heiligtums, am Ort der göttlichen Gegenwart, gespendete Gabe", *Ezechiel*, 399. Daarom kan de uitdrukking: ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ, ἣ ἐποίησεν, ζήσεται niet worden uitgelegd als een menselijke weg om het leven te bereiken.

⁵³⁶ Ez. 3:18,21, 33:13,15,16,19, vgl. 13:22.

⁵³⁷ Ez. 33:12.

⁵³⁸ Ez. 3:5,7.

⁵³⁹ Ez. 33:32: ἀκούσονται σου τὰ ῥήματα καὶ οὐ μὴ ποιήσουσιν αὐτά.

het leven is en die op de plaats waar zijn woord klinkt het leven wil schenken. Zo klinkt de belofte van leven als een dreiging van oordeel voor diegenen die de weg van het leven verlaten, zelfs al denken zij op hun eigen δικαιοσύνη te kunnen vertrouwen.

Het is schokkend om in het vervolg van Ezechiël 20 te lezen, wat de profeet als consequentie van dat oordeel ziet. Gods wet is gegeven in het kader van een belofte tot leven. Wanneer Gods volk daar niet uit leeft, verandert diezelfde wet tot een oordeel over de ongehoorzaamheid. We hebben dat hierboven geconstateerd en gezien hoe de woorden uit Leviticus 18:5 om die reden functioneren in een oordeelsaankondiging: wie de woorden die ten leven gegeven zijn in de wind slaat, zal het leven niet ontvangen.

Maar het gaat nog verder. In Ezechiël 20 is één van de moeilijkste teksten uit het Oude Testament te vinden; daar staat dat JHWH zijn volk vervolgens wetten gaf die niet goed waren, en verordeningen waardoor zij niet zouden leven: καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς.⁵⁴⁰

Over dit woord is veel geschreven en nagedacht. Er zijn exegeten die hierin een verwijzing zien naar wetten die Israël ten onrechte overnam van andere volkeren, of naar wetten die het volk zelf maakte.⁵⁴¹ Op die manier heeft reeds de Targum de tekst, die kennelijk als te aanstootgevend werd ervaren, geheel in zijn tegendeel verkeerd: door hun zonden maakte Israël voor zichzelf deze onrechtvaardige verordeningen.⁵⁴² Het is echter kenmerkend voor deze profetie, dat Ezechiël op God zelf als de auteur van deze wetten wijst. B. Maarsingh wijst op de stijl van de profetie en neemt aan dat dit vers als een ironische vraag gelezen moet worden: “Heb Ik u soms wetten gegeven die niet goed waren?”⁵⁴³ Ook daarmee wordt de tekst in zijn tegendeel verkeerd, terwijl deze oplossing grammaticaal niet voor de hand ligt. Als dit de bedoeling geweest was, zou er alle reden geweest zijn dit nadrukkelijk aan te geven door de invoeging van een vraagpartikel.

D.I. Block wijst op de manier waarop Ezechiël in dit hoofdstuk een overzicht van de geschiedenis geeft. De profeet trekt daarin veel meer scheef, met de duidelijk retorische bedoeling om de voortdurende opstand van het volk te onderstrepen, reeds vanaf het eerste begin van zijn bestaan. “Ezekiel is a preacher, not a chronicler or a systematic theologian.”⁵⁴⁴ Maar zelfs de verkeerde wetten hadden toch nog steeds het doel, “dat zij zouden weten dat Ik JHWH ben”. Dat betekent volgens Block dat de woorden vooral bedoeld zijn om een retorisch effect te hebben.

Dat neemt niet weg, dat God nadrukkelijk als handelende wordt voorgesteld. Zijn handelen wordt in direct verband gebracht met het niet-bereiken van het doel, dat Hij aan het houden van de wet verbonden had. Aan dat doel wordt tot drie maal

⁵⁴⁰ Ez. 20:25.

⁵⁴¹ Vgl. voor een overzicht B. Maarsingh, *Ezechiël II*, POT, Nijkerk 1988, 82 en K.G. Friebel, “The Decrees of Yahweh That Are ‘Not Good’. Ezekiel 20:25,26” in R.L. Troxel e.a., eds., *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*, Fs M.V. Fox, Winona Lake 2005, 21-36.

⁵⁴² Targ. Ez. 20:25: “So, too, since they had rebelled against My Memra, and did not want to listen to My prophets, I removed them and delivered them into the hand of their enemies; they followed their stupid inclination and they obeyed religious decrees which were not proper and laws by which they could not survive”, vert. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, Edinburgh 1987, 62,63.

⁵⁴³ *Ibid.*, 83.

⁵⁴⁴ D.I. Block, *Ezekiel*, 640.

toe herinnerd met de woorden uit Leviticus 18:5. Er is in Gods handelen zoals het hier getekend wordt een element van reactie te zien op de ongehoorzaamheid van zijn volk, maar er is ook een aspect van actie in, dat verbonden wordt met het geven van de wet waaraan Leviticus 18 herinnert.⁵⁴⁵

Kennelijk is het van meet af aan niet gelukt om zo met de wet van God te leven, dat deze metterdaad het leven heeft kunnen geven. Ezechiël wijst hiervoor in de eerste plaats op de schuld van het volk, maar gaat nog verder door ook een reden hiervoor in de wet zelf te zoeken, die God daarin gelegd heeft. Ezechiël plaatst dit onbegrijpelijke raadsel historisch op precies hetzelfde moment, als waarop Leviticus 18 de daarbij uitgesproken belofte plaatst: na de uitredding uit Egypte en voor het binnenleiden in het beloofde land.⁵⁴⁶

Het is goed om de verbijsterende uitspraak van Ezechiël in het kader te blijven zien waarin deze tot ons komt: een profetische vermaning vol gepassioneerde retoriek. Maar het juiste zicht op de stijl en het verband kan de scherpte van de uitspraak van Ezechiël niet wegnemen.⁵⁴⁷ Door de *Nachgeschichte* van het woord van Mozes in de profetie van Ezechiël, krijgt dit woord een extra dimensie. Leviticus 18:5 wijst in het verband van het Oude Testament niet alleen op de belofte van een leven in het verbond door het doen van de wet. In het verband van de oudtestamentische openbaring blijkt het woord nauw verbonden te zijn met zijn uitwerking in de geschiedenis. Die uitwerking heeft niet tot het leven gebracht, waarover dit woord spreekt. De reden is de weerspanning van Gods volk. Maar daarachter wordt tegelijk een diepere bedoeling van Gods kant zichtbaar.⁵⁴⁸ Dat aspect wordt zichtbaar, wanneer de doorwerking van dit woord in de profetie in het onderzoek betrokken wordt. Zo blijkt precies dit citaat te kunnen aangeven, dat de wet in de kaders van de oudtestamentische openbaring niet tot het leven heeft kunnen brengen.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Verschillende exegeten brengen dit aspect van Gods handelen in verband met Ez. 14:9-11. Zo schrijft M. Greenberg: "Die schockierende Vorstellung, daß Gott die irreführt, die ihn zur Sünde erzürnen, und sie vernichtet, begegnete bereits in 14,9", *Ezechiel*, 432. Verder vergelijkt Greenberg Ez. 20:5 met de verharding van de Farao, Ex. 9:16,10:2, met de roepingsopdracht van Jesaja, Jes. 6:10 e.v. en met de klacht uit Jes. 63:17: "waarom liet Gij ons afdwalen?" Het valt op, dat al deze teksten in de context van de paulinische uiteenzetting direct of indirect een rol spelen.

⁵⁴⁶ W. Zimmerli tekent de manier waarop Israëls heilsgeschiedenis er in de ogen van de profeet uitziet: "eine Geschichte, in der Israel auf die Erwählungstat seines Gottes von je her mit unbegreiflichem Ungehorsam geantwortet hat, so daß Jahwe bei aller Schonung um seines Namens willen unbegreifliche Rätsel in sein Gebot hineinlegen und schon zu Ende jener zentralen Heilszeit ... die Vollstreckung eines radikalen Gerichtes ankündigen muß", *Ezechiel* I, 450.

⁵⁴⁷ Ook daarop wijst D.I. Block. Hij citeert E. Davies als deze stelt: "Ezekiel's statement resists all attempts at domestication." Hij gaat voort: "The 'bad laws' represent an 'anti-gift' that renders the very notion of obedience inoperative and carries to an illogical extreme Ezekiel's theme: Yahweh's indisputable authority 'to determine and interpret the course of human history'. Like the life-giving ordinances and the Sabbaths (v 11-12) they proceed from Yahweh's initiative", *Ezekiel*, 639,640.

⁵⁴⁸ "Impervious to positive attempts to teach them to know and recognize God (Ezek. 20:5,7,12,19), the people finally had to encounter God in a life-negating judgment 'so that they might know that I am Yahweh' (20:26)", H.D. Hummel, *Ezekiel 1-20*, Concordia Commentary, Saint Louis 2005, 599.

⁵⁴⁹ Hier wordt inderdaad iets zichtbaar van een bedoeling van God, om duidelijk te maken, dat de ἐργα τοῦ νόμου nimmer tot δικαιοσύνη kunnen leiden, hetgeen van meet af in de wetgeving door God zichtbaar is geworden.

Ezechiël 37

De enige manier waarop er leven kan komen is een totaal nieuw ingrijpen van Gods kant, die bij niets van het volk kan aansluiten. Daarover heeft de profeet Ezechiël aanschouwelijk onderricht gekregen in het visioen dat hij moest ondergaan van een dal vol dorre doodsbeenderen. Dat is de vierde context waarin de belofte van leven klinkt in zijn profetie. In Ezechiël 37 wordt volstrekt helder wat uiteindelijk de enige manier kan zijn waarop Gods volk tot het leven met God kan komen. Dat kan alleen doordat God zijn Geest geeft en een totaal nieuw leven schenkt aan mensen die uit zichzelf niet verder komen dan de dood.

Hoewel in dit hoofdstuk niet op een directe manier aan Leviticus 18:5 herinnerd wordt, gebeurt dat wel indirect. De belofte van leven klinkt vier maal in dit hoofdstuk, met als hoogtepunt: καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς καὶ ζήσεσθε.⁵⁵⁰ Het perspectief op een totale levensvernieuwing werd al aangeduid aan het slot van Ezechiël 20. Zo kan Ezechiël 37:1-14 worden mee-gehoord als bredere context van de belofte van leven die in Ezechiël 20 tot drie keer toe verbonden werd met het woord van Mozes uit Leviticus 18:5.

Nehemia

Nog een vierde keer wordt de belofte van leven uit Leviticus 18:5 letterlijk aangehaald in het Oude Testament. Dat is in het verband van het boetegebed van Nehemia, na de terugkeer uit ballingschap. De tekst komt in de LXX geheel overeen met de tekstvorm van Ezechiël, dus inclusief het pronomen personale αὐτά: ἃ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς (2 Esdr. 19:29).⁵⁵¹

Nehemia 9 blikt evenals Ezechiël 20 terug op de heilsgeschiedenis van God met zijn volk. Nehemia is positiever dan de profeet Ezechiël, door sterker op Gods zorg voor zijn volk te wijzen tot in de woestijn. Vanaf dat moment worden echter gelijke tonen gehoord. W. Rudolph typeert vers 26-31 uit dit gebed als een weergave van “der schwere Rückschlag durch die Sünde Israels”.⁵⁵² M.W. Duggan wijst er op dat de hele periode van Israëls leven in het land getypeerd wordt als één verzet tegen Gods wet en Gods profeten.⁵⁵³ Nog sterker dan bij Ezechiël wordt door Nehemia het onbegrijpelijke van de ongehoorzaamheid van Israël onder woorden gebracht, door tot drie maal toe te wijzen op de profetische oproep, die telkens weer tot hen kwam (vers 26,29,30). Zij hebben de woorden van God gehoord, maar zij verzetten zich, “zetten hun schouders er dwars tegen in” en gaven er geen gehoor aan.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Ez. 37:14, vgl. vers 6, 9 en 10.

⁵⁵¹ Neh. 9:29. Het Hebreeuws mist hier het equivalent voor αὐτά: אָהֶם en leest in plaats van de ipf. cons. וְהָיָה uit Lev. 18:5 een pf. cons. (of cop.?): וְהָיָה. Een dergelijke omzetting kent overigens ook de Samaritanus in Lev. 18:5. Bij אָהֶם staat in het Hebr. van Neh. geen lidwoord in tegenstelling tot Lev. en Ez., waar steeds הָאֵלֶּם staat.

⁵⁵² W. Rudolph, *Ezra und Nehemia*, HAT, Tübingen 1949, 161.

⁵⁵³ “The initial references to the Torah (תּוֹרָה), the commandments (מִצְוֹת), and the ordinances (מִשְׁפָּטִים) recall the gifts that YHWH bestowed at Sinai (9:29a-b; cf. 9:13-14), ...the people’s refusal to return to the Torah and to heed the admonitions of the prophets indicates their persistence of their rejection of ‘your law’ (תּוֹרַתְךָ, 9:29a, cf. 9:26a) and ‘your prophets’ (נְבִיאֶיךָ, 9:30b; cf. 9:26b) throughout the era of their life in the land”, *The covenant renewal in Ezra-Nehemia (Neh. 7:72b-10:40). An Exegetical and Theological Study*, SBLDS 164, Atlanta 2001, 192.

⁵⁵⁴ Neh. 9:29. “It is a history of disobedience and total neglect of the commandments of the Lord (v. 29)”, F.C. Fensham, *The Book of Ezra and Nehemia*, NICOT, Grand Rapids 1982, 232.

Als het gebed de geboden en verordeningen (ἐντολαί en κρίματα) noemt, waaraan de profeten hen herinnerden, verwijst het naar het hun bekende woord Leviticus 18:5: “de mens die ze opvolgt zal daardoor leven”. Opnieuw staat deze belofte van leven dus in het kader van de tekening van Israëls ongehoorzaamheid. Ondanks het feit dat deze beloftevolle woorden vanaf het begin van de verbondsgeschiedenis geklonken hebben, hebben deze woorden uit de wet hen niet tot het echte leven hebben gebracht. Zo wordt de ernst van de afval en schuld onderstreept.⁵⁵⁵

Het volk had verdiend, dat het definitief in de hand van de volkeren zou worden overgegeven (vers 31). Toch heeft God hen niet voorgoed overgeleverd. De enige reden daarvoor is Hijzelf: “want Gij zijt een barmhartig en genadig God”.⁵⁵⁶ Dat er na de ballingschap van een nieuw leven sprake kan zijn, is uiteindelijk alleen te danken aan Gods genade, aan het handelen van de genadige God zelf.

f. Conclusie

De woorden uit Leviticus 18:5 die Paulus in Romeinen 10 aanhaalt, hebben diepe sporen getrokken in het Oude Testament. Wanneer deze *Nachgeschichte* als bredere oudtestamentische context wordt mee-gehoord in het citaat, is het veel gemakkelijker te begrijpen, dat Paulus precies deze tekst gebruikt om er de δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου mee te typeren, die volgens hem het leven niet kan brengen. De belofte die Mozes heeft opgeschreven is niet alleen een belofte. Dit woord bevat een element van dreiging en oordeel, die in de wet zelf aanwezig is voor wie niet met de wet leeft.

Het principe van de wet is er duidelijk mee getekend: het volk van God in zijn geheel en ieder mens daarin persoonlijk wordt met deze woorden opgeroepen tot het doen van Gods geboden. Het doel daarvan is helder: leven in verbondenheid met de heilige God. Maar de doorwerking van de tekst in het Oude Testament laat reeds zien, dat de wet dat leven zelf niet kan geven.

Dat ligt in de eerste plaats aan de mens, die de geboden van God niet doet. Het is in de geschiedenis van Israël duidelijk geworden dat de diepe ondertoon van het woord van Mozes werkelijkheid geworden is: de woorden van het leven hebben vooral de zonde aangewezen en betekenden daarmee Gods oordeel. Daarmee wordt het feitelijke gebrek aan gehoorzaamheid aan de kant van de mens blootgelegd. Maar dat is niet het enige. De liturgische setting wees Israël niet alleen op zijn eigen ποιεῖν, dat evident tekort schoot, maar bovendien op het Ik van God. De grond

⁵⁵⁵ Het feit dat de woorden uit Leviticus 18:5 klinken in het kader van een verbondsvernieuwing, zou ook tot een positievere waardering van deze woorden kunnen leiden. G.F. Davies wijst er op dat de verbinding van het gebed van Nehemia met de ondertekening van de wet in Neh. 10 tot doel heeft te laten zien, dat Israëls geschiedenis betekenis heeft en dat JHWH op deze manier met zijn volk verbonden blijft, doordat de wet – als teken van Gods verbondenheid met zijn volk – steeds weer in nieuwe situaties geactualiseerd wordt. Hij tekent daarbij wel aan: “The Law is no guarantee of Israel’s faithfulness. Israel’s reconstruction rests only on Yhwh”, *Ezra & Nehemia*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Minnesota 1999, 125. Sterker dan Davies legt M.A. Throntveit er de nadruk op, dat – belangrijker dan Israëls bekering tot God – alleen Gods terugkeer naar Israël tot een werkelijke verbondsvernieuwing kan leiden: “It is only upon their recognition of God’s tireless return to them, that the community is moved to respond in covenant renewal”, *Ezra-Nehemia*, Interpretation, Louisville 1992, 111. De belofte van leven kan alleen werkelijkheid worden, als God deze verbondsvernieuwing van zijn kant schenkt.

⁵⁵⁶ 2 Esdr. 19:31: ὅτι ἰσχυρὸς εἶ καὶ ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων.

onder de verbondsverhouding wordt niet van Israëls ongehoorzaamheid afhankelijk gemaakt. Deze blijft bestaan, ondanks de dreigende toon die in hetzelfde ἐγὼ κύριος doorklinkt.

De eenzijdige basis onder de verbondsverhouding is in de loop van de geschiedenis steeds duidelijker zichtbaar geworden. Uit de manier waarop Leviticus 18:5 functioneert in de profetie van Ezechiël en het gebed van Nehemia, blijkt dat er slechts Eén is, die de verbondsverhouding kan bevestigen en dat ook wil doen. De woorden uit Leviticus 18 gaan steeds sterker functioneren als een aanklacht, en tegelijk als een voortdurende belofte die boven deze woorden uit verwijst naar Hem die dit woord gaf. Alleen in verbondenheid met Hem, die de bron van het leven is, kan een mens werkelijk tot het leven komen. Daarmee wordt de betekenis van dit leven uitgetild boven een meer of minder vervullen van afzonderlijke geboden. Juist het liturgische kader, waarin vanuit het hart van de eredienst het leven wordt toegezegd, legt de diepere wortels van dit leven bloot, dat niet in het eigen doen kan liggen. Het leven is een geschenk voor degene die zich volledig weet aangewezen op God, de bron en Gever van het leven. Indien de liturgische achtergrond van de levenstoezegging van de priester in de tempel inderdaad nog meeklinkt in deze teksten, krijgt juist dat aspect een extra nadruk.

Wanneer de verbondenheid met de God van het leven mist, kunnen daden worden volbracht, in de mening daarmee δικαιοσύνη te verwerven, zonder dat daarmee echter het echte leven bereikt wordt. Met name de profeet Ezechiël moet de δίκαιος oproepen niet op zijn δικαιοσύνη te vertrouwen. Alleen wanneer de δικαιοσύνη als het leven van God ontvangen wordt, kan van een mens gezegd worden dat hij ἐν δικαιοσύνῃ kan leven.

Zo wordt op een frappante manier bevestigd, wat vanuit de exegese van Romeinen 10:5 naar voren kwam.⁵⁵⁷ De wet kan niet tot de gerechtigheid leiden, niet slechts vanwege het feitelijke gebrek aan gehoorzaamheid aan de kant van de mens, maar vanwege de aard van de gerechtigheid en het karakter van de wet.

De mens kan door de wet niet tot Gods gerechtigheid komen, omdat de wet gegeven is in een situatie waarin de mens de bron van het leven verlaten heeft. Scherp laat Ezechiël 20 Gods ontzetting en zijn toorn daarover zien. In dat hoofdstuk wordt bovendien – voor ons onbegrijpelijk – iets zichtbaar van de manier waarop God zijn wet ook heeft kunnen gebruiken in de geschiedenis. Het blijkt dat het niet alleen een historisch gebleken bijkomstigheid van de wet is, dat zij *de facto* niet verder kan brengen dan het aanwijzen van de zonde. God heeft zelfs de wet in directe zin gebruikt, om duidelijk te maken, dat de wet niet tot het leven kan brengen en dus ook niet tot de gerechtigheid waarvan de wet spreekt.

Hiermee is niet alleen het karakter van de wet en de aard van de δικαιοσύνη aan de orde, maar in dat verband ook de vraag naar de verhouding van goddelijk en menselijk handelen. Terwijl helder is geworden, dat de plaatsen waar Leviticus 18:5 wordt aangehaald steeds Gods verbondsvolk als schuldige aanwijzen, brengen de tekstverbanden waarin dit woord wordt geciteerd dan wel hierop wordt gezinspeeld,

⁵⁵⁷ Vgl. hierboven par. d.

nog een andere dimensie uit dit woord naar voren. Uiteindelijk is het God zelf, die het leven geeft.

Door het moeilijk te begrijpen woord uit het vervolg van Ezechiël 20 kan zelfs gezegd worden, dat God zelf er voor gezorgd heeft, dat de wet als wet de mens vermocht te misleiden op een verkeerde weg. De wet kwam niet alleen tekort, ze bracht ook van God af. Daarin is Gods initiatief, als reactie op het handelen van de schuldige mens, zichtbaar.

Het is opnieuw moeilijk om deze verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen onder één noemer te brengen. Voorlopig moet het bij deze constatering blijven. Het citaat uit het Oude Testament heeft laten zien op welke manier de verhouding tussen God en zijn volk Israël de geschiedenis door in een voortdurende beweging is gebleven. Naast een blijvend appèl stond er de blijvende en herhaalde bedreiging, naast aperte ongehoorzaamheid was er boete en inkeer en een leven in echte gemeenschap met God, omdat de bron van het leven weer gezocht werd. In het leven met God wordt het volk voortdurend op de eigen verantwoordelijkheid daarin gewezen. Tegelijk blijkt op een wonderlijke manier, dat God hierin de leiding heeft gehouden. Zijn handelen omsluit het handelen van de mens.

De conclusie is dat Paulus met recht Leviticus 18:5 kan aanhalen om de onmogelijkheid van de δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου te onderstrepen. Dat ligt aan de feitelijke onmogelijkheid de wet te vervullen, dat ligt aan het principe van de wet en het ligt ook aan de bedoeling die God in de wet heeft gelegd. Juist deze tekst legt de grenzen van de mogelijkheden van de wet binnen de kaders van het Oude Testament bloot. Dit gedeelte roept vanuit het Oude Testament om een vervolg. Mozes – en daarmee ook de Thora⁵⁵⁸ – spreekt van het leven, wijst op het leven, maar kan er niet brengen.

Door Paulus wordt de reden daarvoor nog scherper getekend, doordat hij laat zien waarom het voor een mens van Adam af onmogelijk geworden is om door de wet de gerechtigheid te bereiken.⁵⁵⁹ Deze principiële onmogelijkheid zag de apostel al aangeduid in het Oude Testament zelf. Dat blijkt met name uit het door hem aangehaalde citaat van Mozes, als men dat leest in het grotere verband van zijn oudtestamentische context. Inderdaad hebben de ἔργα als ἔργα τοῦ νόμου niet tot de δικαιοσύνη kunnen brengen.

⁵⁵⁸ Mozes staat hier voor de Thora, zoals b.v. ook in 2 Kor. 3:15. Hier is sprake van de stijlfiguur van de metonymie.

⁵⁵⁹ Vgl. Rom. 5:12-21.

3. Romeinen 10:6-8, het gecombineerde citaat uit Deuteronomium 8:17, 9:4 en 30:12-14

<p>Romeinen 10:6-8 ⁶ ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ⁷ ἢ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. ⁸ ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.</p>	<p>Deuteronomium 8:17 LXX μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου</p> <p>Deuteronomium 9:4 LXX μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου</p> <p>Deut. 30:12-14 LXX ¹² οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτήν; ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτήν ποιήσομεν. ¹³ οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτήν; καὶ ἀκουστήν ἡμῖν ποιήσει αὐτήν καὶ ποιήσομεν. ¹⁴ ἔστιν σου ἐγγύς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν.</p>	<p>Deut. 8:17 MT וְאָמַרְתָּ בְּלִבְּךָ</p> <p>Deuteronomium 9:4 MT אֶל-הַתָּמָר בְּלִבְּךָ</p> <p>Deut. 30:12-14 MT ¹² לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה-לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂהָ; ¹³ וְלֹא-מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר-לָנוּ אֶל-עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂהָ; ¹⁴ כִּי-קְרוֹב אֵלֶיךָ הָרֶבֶר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבְלִבְּךָ לַעֲשֹׂתָּ;</p>
<p>⁶ Maar de gerechtigheid uit het geloof spreekt aldus: Zeg niet in uw hart: Wie zal ten hemel opklimmen? namelijk om Christus te doen afdalen; ⁷ of: Wie zal in de afgrond nederdalen? namelijk om Christus uit de doden te doen opkomen. ⁸ Maar wat zegt zij? Nabij u is het woord, in uw mond en in uw hart, namelijk het woord des geloofs, dat wij prediken.</p>	<p>Sage <i>nicht</i> in deinem Herzen ...</p> <p>Sage nicht in deinem Herzen ...</p> <p>¹² Es ist nicht im Himmel, sodass es heißt: „Wer wird für uns zum Himmel hinaufsteigen und es für uns holen, sodass <i>wir es hören</i> und tun?“ ¹³ Es ist auch nicht jenseits des Meeres, sodass es heißt: „Wer wird für uns auf die andere Seite des Meeres übersetzen, es für uns holen und es uns hören lassen, sodass wir (es) tun?“ ¹⁴ Das Wort ist dir sehr nahe, in deinem Mund, in deinem Herzen <i>und in deinen Händen</i>, es zu tun.</p>	<p>Zeg dan niet bij uzelf ...</p> <p>Zeg dan niet bij uzelf ...</p> <p>¹² Het is niet in de hemel, zodat jij zoudt moeten zeggen: Wie zal opstijgen ten hemel, het voor ons halen, en het ons doen horen opdat wij het volbrengen? ¹³ En het is niet aan de overkant der zee, zodat jij zoudt moeten zeggen: Wie zal oversteken naar de overkant der zee, het voor ons halen, en het ons doen horen opdat wij het volbrengen? ¹⁴ Maar dit woord is zeer dicht bij u, in uw mond en in uw hart om het te volbrengen.</p>

a. Inleiding

Nadat de δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου met een schriftwoord is gekarakteriseerd, laat Paulus nu zien wat volgens de schriften de inhoud van ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη is. Terwijl uit het vorige vers bleek, dat de wet niet tot het leven kan brengen, wijst de gerechtigheid uit het geloof de weg die wel tot Gods heil leidt. In vers 6-8 wordt die weg aangewezen, in vers 9 en 10 blijkt waar deze weg brengt: de δικαιοσύνη van God en zijn σωτηρία.

Paulus laat vanuit een drietal teksten uit Deuteronomium zien wat die ἐκ πίστεως δικαιοσύνη inhoudt. Kort gezegd worden twee voorbeelden die Mozes aan Israël voorhield genoemd, die beide wijzen op een actie die voor een mens onmogelijk is: opklimmen naar de hemel of oversteken over de zee, waar de apostel van maakt: afdalen in de afgrond. Wanneer de gerechtigheid zó verkregen zou moeten worden, zou er geen hoop op het heil van God kunnen zijn. Maar zulk een bovenmenselijk ondernemen is niet nodig. Het woord waarin God zijn heil aan mensen aanbiedt is niet te hoog en niet te diep, maar zeer nabij.

Deze nabijheid wordt door Paulus verbonden met wat Christus gedaan heeft. De apostel zegt dat met een sterk polemische accent. Kennelijk gaat hij in tegen mensen die denken wel zelf iets te moeten presteren om het heil te bereiken. Wie dat doet miskent wat Christus gedaan heeft, toen Hij uit de hemel kwam en uit de doden opstond. Op deze manier verbindt Paulus de centrale heilsfeiten van het geloof dat hij verkondigt, direct met de tekst uit Deuteronomium. Deze dient zo als bevestiging van de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Paulus gebruikt de tekst om te onderstrepen langs welke weg het heil ontvangen kan worden: niet langs de weg van menselijke prestatie, maar doordat God het heil nabij brengt. Daarmee sluit dit gedeelte precies aan bij de polemisches gestelde antithese tussen de δικαιοσύνη ἐκ νόμου en de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, zoals door Paulus werd ontwikkeld. Nadat de weg van de wet getypeerd is als een weg die niet tot de δικαιοσύνη kan leiden, wordt nu de weg van het geloof gewezen. Ook deze weg, die wel tot de δικαιοσύνη brengt, kan Paulus vanuit de Thora demonstreren.

Vraagstelling

De woorden uit de schrift worden op een bijzondere manier ingeleid. In het vorige vers was de inleidingsformule voor het citaat γράφει, nu is het λέγει. Sommigen zien hierin al direct de tegenstelling tussen de beide manieren om gerechtigheid te verkrijgen naar voren komen. Hierboven werd er echter reeds op gewezen, dat beide inleidingsformules elders promiscue gebruikt kunnen worden.⁵⁶⁰ Het is niet terecht daar te veel inhoudelijke betekenis aan te verbinden.

Een opmerkelijker verschil met de inleiding bij het vorige citaat is het onderwerp van de zin. In vers 5 schrijft Mozes over de gerechtigheid uit de wet, nu spreekt de gerechtigheid uit het geloof zelf. Het komt vaker voor, dat abstracta gepersonifieerd worden en sprekend of handelend als een persoon worden voorgesteld. Deze manier van zeggen verhoogt de betrokkenheid bij wat volgt.⁵⁶¹ Wanneer de gerechtigheid

⁵⁶⁰ Vgl. nt. 465.

⁵⁶¹ C.E.B. Cranfield noemt het “a lively and picturesque way of saying”, *Romans*, 522. J.D.G. Dunn verwijst naar Rom. 6:18,22, “in dienst gekomen van de gerechtigheid”, “vrijgemaakt van de zonde”,

uit het geloof gaat spreken, volgen echter opnieuw woorden van Mozes. De letterlijke overeenkomsten met Deuteronomium 8:17, 9:4 en 30:12-14 zijn zo groot dat Paulus stellig bedoelt te citeren. Hij geeft dat ook zelf aan, door het herhaalde τοῦτ' ἔστιν in vers 6 en 7, waarmee hij een uitleg geeft aan een woord dat door hem en zijn lezers als gezaghebbend aanvaard wordt.⁵⁶²

In deze woorden, met name in Deuteronomium 30, gaat het echter evenals in het vorige citaat van Mozes uit Leviticus, om Gods geboden, die er om vragen gedáán te worden. In de onmiddellijke context van de woorden die door de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως worden aangehaald, staat tot vier maal toe het zelfde werkwoord ποιεῖν, dat karakteristiek was voor de gerechtigheid uit de wet.⁵⁶³ Expliciet gaat het in Deuteronomium 30:11, waar de door Paulus aangehaalde woorden direct op betrokken zijn, over Gods gebod: ἡ ἐντολὴ αὕτη. Wanneer hier inderdaad sprake is van een citaat en dit tegenover de gerechtigheid uit de wet zou moeten staan, dringen zich gelijk twee vragen op. Hoe kan Paulus twee woorden die in hun oorspronkelijke context nauw bij elkaar zouden kunnen aansluiten, zo scherp tegenover elkaar zetten? En hoe kan hij de woorden uit Deuteronomium gebruiken voor de gerechtigheid uit het geloof, terwijl de context van het citaat iets geheel anders lijkt te zeggen?

Intertextuele verbindingen

Wanneer men de verschillende teksten die Paulus na elkaar aanhaalt, beziet vanuit hun eigen context, worden meer overeenkomsten tussen de tekstverbanden zichtbaar. Het valt op, dat het werkwoord ποιεῖν dat Paulus aanhaalt uit Leviticus 18:5 een prominente plaats heeft in de context van dat vers; het verschijnt eveneens in Leviticus 18:3 en 4:

κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Αἰγύπτου, ἐν ᾗ κατωκῆσατε ἐπ' αὐτῇ, οὐ ποιήσετε καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Χανααν, εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμᾶς ἐκεῖ, οὐ ποιήσετε ... τὰ κρίματά μου ποιήσετε καὶ τὰ προστάγματά μου φυλάξεσθε πορεύεσθαι ἐν αὐτοῖς.

Romans, 602. H.-J. Eckstein wijst op de παράκλησις die spreekt in Hebr. 12:5, "Nahe ist dir das Wort", 208. Algemeen wordt verwezen naar de wijsheid die spreekt in Spr. 8, vgl. Spr. 1:20, Luc. 11:49. Sanday/Headlam ziet in deze stijlfiguur ten onrechte een van de redenen om hier niet aan een citaat te denken, maar een vrije manier van schriftgebruik: "It is noticeable that St. Paul does not introduce these words on the authority of Scripture (as ver. 11) nor on the authority of Moses (as ver. 5), but merely as a declaration of righteousness in its own nature", *Romans*, 287. Moody Smith vindt de inleidingsformule zo uniek, dat hij er een inhoudelijke conclusie aan verbindt: "Probably Paul's choice of a unique introductory formula ('the righteousness of faith says') indicates his awareness that he is departing from his normal use of Scripture", "The Pauline Literature" in D.A. Carson, ed., *It is written, Scripture citing Scripture*, F.S. B. Lindars, Cambridge 1988, 266.

⁵⁶² Reeds genoemd is het bezwaar van Sanday/Headlam om te spreken van een citaat. De argumenten voor dit bezwaar worden uitvoerig besproken en weerlegd door A. Seifrid, "Paul's Approach to the Old Testament", 17-34.

⁵⁶³ Deut. 30:12,13,14.

Hetzelfde ποιεῖν is drie maal te vinden in de tekst van de verzen uit Deuteronomium 30 waar Paulus naar verwijst (vs. 12,13,14)⁵⁶⁴, hoewel hij het woord zelf niet opneemt in zijn citaat. Bovendien heeft het werkwoord ποιεῖν een belangrijke functie in de directe context van het citaat uit Deuteronomium 8:17: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· ἡ ἰσχὺς μου καὶ τὸ κράτος τῆς χειρὸς μου ἐποίησέν μοι τὴν δύναμιν τὴν μεγάλην ταύτην (eveneens in Deut. 8:16,18).⁵⁶⁵

Wanneer deze overeenkomsten eenmaal opvallen, zijn er op ditzelfde spoor nog verschillende andere formele verbindingen tussen de tekstverbanden van de citaten te vinden. Er is een intertextuele verbinding via JHWH's εἰσάγειν in het beloofde land, waarvan sprake is in Leviticus 18:3⁵⁶⁶, evenals in de context van alle drie de citaten uit Deuteronomium (8:7⁵⁶⁷, 9:4⁵⁶⁸ en 30:5⁵⁶⁹). Er is een motiefverbinding in de waarschuwing voor de afgodendienst in elk van de genoemde tekstverbanden (in Lev. 18:3 en in Deut. 8:19v, 9:7vv en 30:17v). Bovendien is er een contextuele verbinding via het φυλάσσειν van de geboden (in Lev. 18:4,5 en in Deut. 8:11 en 30:10,16).

Deze intertextuele verbanden via overeenkomstige woorden en motieven kunnen ertoe bijgedragen hebben, dat Paulus het citaat uit Leviticus 18 en de teksten uit Deuteronomium op elkaar betreft.⁵⁷⁰ Maar ook dan blijft de vraag staan, hoe het mogelijk is dat de apostel de citaten uit Leviticus en uit Deuteronomium zo ver uit elkaar kan trekken, dat hij deze zelfs tegenover elkaar stelt. En vervolgens blijft het een vraag hoe het mogelijk is, dat hij daarbij een spanning lijkt te creëren tussen zijn gebruik van het citaat als getuigenis van de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως en het oorspronkelijke kader van dit citaat.

Belang van de vraagstelling

Dit zijn vragen die diep ingrijpen. Wanneer er inderdaad sprake is van een grote kloof tussen wat Paulus met de teksten wil zeggen en wat er in de oorspronkelijke context mee bedoeld wordt, kan men zich afvragen, of Paulus daarmee nog wel geloofwaardig kan zijn voor zijn lezers. Hoe kan hij dit schrijven aan mensen die de wet kennen en verwachten dat hij hierin serieus genomen wordt?⁵⁷¹ De vragen

⁵⁶⁴ Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν; καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν. οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων· τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτήν; καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτήν, καὶ ποιήσομεν. ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν. Vgl. nog ποιεῖν in Deut. 30:5 (twee maal), 8 en 10.

⁵⁶⁵ Deut. 8:16: ... καὶ εὖ σε ποιήσῃ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σου en Deut. 8:18: καὶ μνησθήσῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου, ὅτι αὐτός σοι δίδωσιν ἰσχύιν τοῦ ποιῆσαι δύναμιν καὶ ἵνα στήσῃ τὴν διαθήκην αὐτοῦ ...

⁵⁶⁶ Lev. 18:3: ... κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Χανααν, εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμᾶς ἐκεῖ, οὐ ποιήσετε ...

⁵⁶⁷ Deut. 8:7: ὁ γὰρ κύριος ὁ θεός σου εἰσάγει σε εἰς γῆν ἀγαθὴν καὶ πολλήν ... ; vgl. Deut. 8:14 en 15, waar sprake is van Gods ἐξάγειν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας, zijn ἄγειν διὰ τῆς ἐρήμου en zijn ἐξάγειν ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος.

⁵⁶⁸ Deut. 9:4: μὴ εἴπῃς ... λέγων· διὰ τὰς δικαιοσύνας μου εἰσῆγαγέν με κύριος κληρονομήσαι τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ταύτην.

⁵⁶⁹ Deut. 30:5: καὶ εἰσάξει σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν, ἣν ἐκληρονόμησαν οἱ πατέρες σου, καὶ κληρονομήσεις αὐτήν ...

⁵⁷⁰ Dit wordt m.n. bevestigd in de voortgang van de exegese. In de tweede helft van Rom. 10 worden deze intertextuele verbanden nog veel duidelijker, vgl. hfdst. 3, m.n. blz. 200-298.

⁵⁷¹ Deze vraag wordt expliciet aan de orde gesteld door J.D.G. Dunn: "How could he hope to persuade those who knew the Torah by such forced exegesis?", "Righteousness from the Law", 216.

kunnen nog verder reiken en betrokken worden op de betrouwbaarheid van Paulus zelf. Is hij wel consistent in zijn denken?⁵⁷² En als hij het is, is hij dan misschien bewust bezig woorden in van een andere betekenis te voorzien? Achter de geloofwaardigheid en de betrouwbaarheid van Paulus schuilt nog een diepere vraag, die naar zijn Zender. Hoe kan Hij zichzelf zo tegenspreken, als beide woorden inderdaad waar zijn, terwijl er zo'n tegenstelling tussen lijkt te bestaan? In hoeverre is God zelf nog wel te vertrouwen in zijn woord, wanneer daar zulke antinomieën in naar voren komen?⁵⁷³

Direct hiermee verbonden is de discussie die H. Hübner voert met de benadering van E. Käsemann en anderen, die in Paulus' uitleg de normatieve christelijke uitleg zien, die de ware zin van de woorden uit Deuteronomium blootlegt. De exegese van Paulus staat weliswaar op gespannen voet met wat er staat, maar geeft de door de Geest geopenbaarde eigenlijke zin van dit gedeelte weer.⁵⁷⁴ Hübner zegt hiervan wat dit volgens hem "im Klartext" betekent: "Paulus hat dem Judentum seine Bibel entrissen und diese von seinem Christusglauben, d.h. vom Evangelium her kraft der Ermächtigung durch den Geist in der Substanz verändert."⁵⁷⁵ Kan op deze manier nog een zinvol gesprek met Israël gevoerd worden over de inhoud van de woorden van Mozes?

Omdat dit moeilijk zal worden, geeft Hübner er de voorkeur aan om de tekst zoals Paulus die aanhaalt niet te beschouwen als een echt citaat. Veeleer is er sprake van "eine sprachliche Anleihe aus Dt. 30 und ψ 106".⁵⁷⁶ Op deze manier is de inhoudelijke spanning tussen de oorspronkelijke bedoeling van Paulus' gebruik van de woorden expliciet als een verschil aangemerkt. Daarmee zal het gesprek met Israël over zijn eigen schrift niet bij voorbaat afketsen op een totaal ander uitgangspunt.

Wanneer auteurs wel spreken van een citaat, wordt dit vaak van een epitheton voorzien. Enkele beoordelende opmerkingen werden in de inleiding reeds genoemd, variërend van "a remarkable piece of hijacking" tot "eine gewaltsame Umbiegung".⁵⁷⁷ Voordat het tot een goede beoordeling van deze vragen kan komen, zal eerst de tekst beluisterd moeten worden, zowel in de context van het betoog van Paulus, als in het oorspronkelijke verband in het Oude Testament. Wellicht kan er zo meer helderheid komen inzake het motief waarom Paulus juist deze woorden aanhaalt om te laten zien dat het geloof de enige weg tot de gerechtigheid is.

⁵⁷² Vgl. J.S. Vos, "Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3:11-12; Römer 10:5-10)" *NTS* 38 (1992), 254-270.

⁵⁷³ Zo wordt de vraag gesteld door W.A. Meeks, "On Trusting an Unpredictable God" in J.T. Carroll e.a. eds, *Faith and History*, Fs P.W. Meyer, Atlanta, 1990, 105-124.

⁵⁷⁴ E. Käsemann: Paulus hat "die Verbindlichkeit von Schrift und Tradition in der christliche Gemeinde davon abhängig gemacht, daß sie vom Geist her interpretiert wurden und sich vom Geist her interpretieren ließen", "Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief" in *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 285, aangehaald door H. Hübner, *Gottes Ich und Israel*, 89.

⁵⁷⁵ *Gottes Ich und Israel*, 90.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 90.

⁵⁷⁷ Zie hierboven, blz. 67 e.v., cit. van resp. M.D. Hooker en E. Güttgemans. E. Käsemann spreekt van een "Vergewaltigung des buchstäblichen Schriftsinnes", *Römer*, 273, O. Michel van een "Umdeutung des exegetischen Tatbestandes", *Römer*, 328. J.D.G. Dunn ziet meer continuïteit, maar geeft toch ook aan dat "Paul does rechannel the thrust of the passage in accordance with his own theological insight", *Romans*, 605.

b. Het citaat uit Deuteronomium 8:17 en 9:4

Aan het citaat uit Deuteronomium 30 gaat een waarschuwing vooraf, die het gehele citaat in een bepaalde toon zet: μή εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Deze woorden zijn geen eigen creatie van de apostel, hij neemt deze over uit Deuteronomium 8:17 en 9:4, de enige twee plaatsen waar dit zinsdeel letterlijk te vinden is.⁵⁷⁸ Niet zonder reden neemt Paulus deze teksten in dit verband op. Ze vormen een brug naar de context waarin ze staan, die op deze manier een nieuw kader gaat vormen voor de woorden uit Deuteronomium 30; het hoofdcitaat krijgt door deze voorslag dus een nieuw kader vanuit het boek Deuteronomium zelf.

Een belangrijke reden om een nauwe verbinding te zien met de context van Deuteronomium 8 en 9 is het feit dat hier (behoudens twee specifieke zegenspreuken in Deut. 33:19,21) als enige plaats in het boek Deuteronomium ook over δικαιοσύνη wordt gesproken. Dat gebeurt op een manier die inhoudelijk geheel gelijk is aan wat Paulus hiervoor heeft geschreven over de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ die staat tegenover ἡ ἰδία δικαιοσύνη. Bij de uitleg van vers 3 kwam dit reeds ter sprake.⁵⁷⁹

Om helder te zien hoe de beide waarschuwingen van Deuteronomium 8 en 9 parallel lopen en nauw verbonden zijn met Paulus' gebruik van dezelfde wendingen in het voorafgaande worden deze hier op een rij gezet.

Deuteronomium 8:17,18:

Deuteronomium 9:4,5,6:

¹⁷ μή εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·

⁴ μή εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ... λέγων·

ἡ ἰσχὺς μου
καὶ τὸ κράτος τῆς χειρὸς μου
ἐποίησέν μοι τὴν δύναμιν
τὴν μεγάλην ταύτην·

διὰ τὰς δικαιοσύνας μου
εἰσήγαγέν με κύριος
κληρονομήσαι τὴν γῆν
τὴν ἀγαθὴν ταύτην·

¹⁸ καὶ μνησθήσῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου,
ὅτι αὐτός σοι δίδωσιν ἰσχὺν
τοῦ ποιῆσαι δύναμιν

ἀλλὰ ... κύριος ἐξολεθρεύσει αὐτοὺς
πρὸ προσώπου σου.
⁵ οὐχὶ διὰ τὴν δικαιοσύνην σου
οὐδὲ διὰ τὴν ὁσιότητα τῆς
καρδίας σου σὺ εἰσπορεύῃ
κληρονομήσαι τὴν γῆν αὐτῶν,
ἀλλὰ ...

καὶ ἵνα στήσῃ τὴν διαθήκην αὐτοῦ,

καὶ ἵνα στήσῃ τὴν διαθήκην αὐτοῦ

⁵⁷⁸ T. Baarda merkt op dat in de oudere exegese deze waarschuwing wel is geïnterpreteerd als een omschrijving van de citaatinleidingsformule λέγων. Dit λέγων staat letterlijk in Deut. 30:12 en leidt daar de gedachte in van hen die veronderstellen dat het gebod in de hemel zou zijn. Door de voorafgaande ontkenning hiervan (οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστίν) zou dit λέγων dus kunnen worden opgevat als "zeg niet in uw hart". Zie T. Baarda, "Het einde der wet is Christus, Rom. 10:4-15, een midrasj van Paulus over Deut. 30:11-24", *GTT* 88 (1988), 233. Dat het hier om een echt citaat gaat, wordt in het nieuwere onderzoek nauwelijks meer betwijfeld. Het belangrijkste formele argument daarvoor is eenvoudig de precieze woordelijke overeenkomst met Deut. 8:17 en 9:4. Een korte argumentatie geeft D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 185, nt. 78.

⁵⁷⁹ Vgl. blz. 102 e.v..

ἦν ὥμοσεν κύριος
τοῖς πατράσιν σου ὡς σήμερον.

ἦν ὥμοσεν (sc. κύριος)
τοῖς πατράσιν ὑμῶν ...

⁶ ... οὐχὶ διὰ τὰς δικαιοσύνας
σου ...

Hier klinkt hetzelfde verweer tegen het σῆναι τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην, als Paulus in vers 3 liet horen. Tegenover het σῆναι van de mens staat het σῆναι van God. Tegenover de redenen die mensen denken te vinden bij zichzelf (eigen kracht, eigen ποιεῖν, eigen δικαιοσύνη), staat de reden die God aangeeft en die te vinden is in zijn eenzijdige verbondstrouw.

Om de plaats aan te duiden, waar dit erkend moet worden, gebruikt Deuteronomium met nadruk het woord καρδία. Niet alsof de heiligheid van het hart een voorwaarde zou moeten worden voor Gods heilshandelen. De ὁσιότης van het hart kan evenmin als de eigen δικαιοσύνη reden zijn voor God om zijn verbond gestand te doen. Maar juist dat feit moet wel in het hart, als de bron van waaruit men leeft, worden bedacht. In het hart valt de beslissing om te vertrouwen op eigen ποιεῖν ὁφ op God. Dit wordt in het εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ zichtbaar; daar begint het ποιεῖν van de mens.

Mozes wijst daar ook op in het bredere verband van dit gedeelte. God wil zien wat er in het hart is.⁵⁸⁰ Het gaat er om in het hart te erkennen, dat een mens leeft van alles wat uit de mond van God uitgaat.⁵⁸¹ Het doen (ποιεῖν) dat tot het leven leidt, zoals Deuteronomium 8:1 daarmee begint, wordt in dit gedeelte direct verbonden met een houding van het hart, dat wil ontvangen wat God schenkt. Aan het eind van dit gedeelte in Deuteronomium loopt dat uit op een liefhebben met het hart en een besnijden van het hart.⁵⁸² Het kernwoord καρδία is een rode draad die door dit gehele gedeelte loopt en tevens een belangrijke verbindingsschakel met het citaat uit Deuteronomium 30. Het vormt als inleiding samen met het hoogtepunt van de woorden die Paulus aanhaalt, een soort inclusie van het citaat.⁵⁸³

Wanneer alleen woorden uit Deuteronomium 8 en 9 door Paulus waren aangehaald, zou het niet moeilijk te verdedigen zijn, dat Paulus woorden van Mozes gebruikt om te laten zien op welke manier God zijn δικαιοσύνη wil schenken. De context van de woorden die hij aanhaalt, waarin een expliciete afwijzing van het zoeken naar eigen gerechtigheid te vinden is, kan een goede brug vormen naar zijn eerder uitgewerkte gedachten. Dit pleit opnieuw voor een benadering van de citaten, waarin de context nadrukkelijk wordt mee-gehoord. Met name H.-J. Eckstein heeft er op gewezen, dat het vervolg van de woorden die Paulus hier aanhaalt onmisbaar is voor het goede verstaan ervan.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Deut. 8:2.

⁵⁸¹ Deut. 8:3,5.

⁵⁸² ... ἀγαπᾶν αὐτὸν καὶ λατρεύειν κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, Deut. 10:12 en περιτεμείσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, Deut. 10:16.

⁵⁸³ Ook in de context van het citaat uit Deut. 30 komt καρδία als een centraal woord terug, acht maal in Deut. 30.

⁵⁸⁴ "Ohne Berücksichtigung der Fortsetzung des Zitates aber kann die Relevanz für die Aussagen in Röm 9,30 – 10,4 kaum befriedigend erfaßt werden", "Nahe ist dir das Wort", 209. Hij geeft tevens aan dat dit door weinig exegeten wordt opgemerkt bij dit citaat. "Allerdings wird der Kontext des ersten Zitates in

Het is echter vreemd, dat Paulus deze woorden vervolgens niet uitwerkt, maar zich hoofdzakelijk richt op woorden uit Deuteronomium 30, die in hun context veel positiever spreken over het doen van de geboden. Hoe kan daar een goede zin aan gegeven worden?

c. Het citaat uit Deuteronomium 30:12-14, verschillende interpretaties

Om de vraag naar de zin van het citaat uit Deuteronomium in het verband van Paulus' gedachtegang in Romeinen 10 goed te kunnen beantwoorden, zullen eerst verschillende interpretaties aan het woord komen. Drie visies komen aan de orde, die kunnen helpen om de problematiek scherper voor ogen te krijgen. Drie representanten van deze verschillende visies zullen de revue passeren: H.N. Ridderbos, O. Michel en J.D.G. Dunn.

H.N. Ridderbos

Er is een benadering van dit gedeelte, waarin de tegenstelling tussen de oorspronkelijke bedoeling van de woorden uit Deuteronomium 30 en het gebruik ervan door Paulus nauwelijks een rol speelt, omdat die tegenstelling nauwelijks gezien wordt. Als voorbeeld kan H.N. Ridderbos gelden, voor wie de intentie van het woord van Mozes en de intentie van het woord van Paulus gelijk zijn. Paulus kan daarom de woorden over het goddelijk gebodswoord toepassen op en identificeren met de inhoud van het evangelie.⁵⁸⁵ Zoals het gebodswoord volgens Deuteronomium niet buiten menselijk bereik lag, zo heeft God dat door het werk van Christus opnieuw geopenbaard. Zoals God in zijn genade het woord van Mozes dichtbij heeft gebracht, zodat een mens niet méér hoefde te doen dan het een plaats te geven in hart en mond, zo doet God dat opnieuw in de verkondiging van het evangelie. Het punt van overeenkomst is de manier waarop de gemeenschap en het leven tot stand gebracht wordt: niet door een mens maar door God.⁵⁸⁶ Het gaat door het woord "vereenzelviging" dat Ridderbos hier gebruikt nog verder: in feite is het woord des geloofs gelijk aan het woord dat Mozes bracht.

Wanneer dit zo gesteld wordt, is het eigenlijk vreemd, dat Paulus zich in zo'n polemische toon op Deuteronomium 30 beroept. Volgens Ridderbos doet hij dit om hiermee impliciet het misbruik van de wet af te wijzen, zoals deze fungeerde in het laat-Joodse verlossingsschema.⁵⁸⁷ Alleen door deze impliciete afwijzing is het te begrijpen, dat Paulus deze tekst hier opneemt. Met de verwijzing naar Mozes'

Röm 10,6 erstaunlicherweise in der deutschsprachigen exegetischen Literatur selten einbezogen", *ibid.*, 209. O. Michel geeft het citaat "besonderes Gewicht", zonder op de achtergrond in eigen context in te gaan, *Römer* 328. D.-A. Koch geeft er aandacht aan in een noot, *Die Schrift als Zeuge*, 185v, nt. 78. J.D.G. Dunn noemt de "echo of 10:3" vanuit Deut. 8:18, 9:5 "deliberate", *Romans*, 602. D.J. Moo, die het artikel van Eckstein noemt, gaat summier op de achtergrond van de citaten in, *Romans*, 635, 651.

⁵⁸⁵ "Paulus past wat in Deut. 30 van het goddelijk gebodswoord gezegd wordt toe op de inhoud van het evangelie", en even later: "τοῦτ' ἔστιν ... vereenzelvigτ τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως van de apostolische prediking met het in Deut. 30:14 aldus omschreven woord", *Romeinen*, 235 en 237.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 237.

⁵⁸⁷ "Opvallend is nu wel, dat Paulus hetgeen in Deut. 30 van de wetsopenbaring gezegd wordt in Rom. 10 toepast op de gerechtigheid, die niet uit de wet, maar uit het geloof is. Doch men dient steeds te bedenken, dat Paulus in heel dit verband niet tegen de wet van Mozes opponeert, maar tegen de wet, zoals deze fungeerde in het laat-Joodse verlossingsschema", *ibid.*, 236.

oorspronkelijke bedoeling, wordt Israël terugverwezen naar de weg van de gerechtigheid uit het geloof.

Op deze manier is de vraag naar de betrouwbaarheid van Paulus en met name die van zijn Zender duidelijk beantwoord. Zo blijkt volgens Ridderbos “hoezeer heel (Paulus’) gedachtegang door de eenheid van oud- en nieuwtestamentische Godsopenbaring beheerst wordt.”⁵⁸⁸

Maar wordt dit doel niet te snel bereikt? Ridderbos kan deze eenheid onvoldoende laten zien vanuit de tekst zelf, omdat zijn benadering een zekere dubbelheid blijft houden. Expliciet verwijst Paulus met het citaat naar de oorspronkelijke bedoeling van God. Zo moet de wet gelezen worden: als Gods genadige heilsgave, die eenzijdig naar mensen toekomt. Anderzijds gaat Paulus impliciet in tegen het misbruik van de wet, waardoor deze tot een weg gemaakt werd tot het bereiken van gerechtigheid.

In feite ligt in dit *impliciete* verweer tegen het misbruik van de wet de reden waarom dit citaat goed aansluit bij het voorafgaande betoog. Kan Mozes daar volgens Ridderbos ook *expliciet* op zijn ingegaan? Dat is onmogelijk, omdat het om een misbruik gaat in het laat-Joodse verlossingsschema. Maar daarmee komt de direct polemische toon in de woorden van Mozes in de lucht te hangen. Waar heeft deze betrekking op, en hoe kan de polemie die in deze woorden doorklinkt verbonden worden met de bedoeling die Paulus heeft met het gebruik van deze tekst?⁵⁸⁹

Wanneer Mozes oproept om niet hoog op te klimmen of diep af te dalen, gaat hij expliciet in tegen een verkeerd denken over het gebod van God. Als Paulus dit gebod herinterpreteert als het woord des geloofs, kan hij dan aansluiten bij een expliciete bedoeling van Mozes?

Ridderbos beroept zich voor deze vereenzelviging op de grondslag van de oudtestamentische bedeling, de grote lijnen dus van de bijbelse theologie.⁵⁹⁰ De vraag of daarmee recht gedaan kan worden aan de woorden van Mozes in hun directe verband is op deze manier niet beantwoord. De spanning met de woorden uit Leviticus 18, die ook over het gebod gingen, blijft bestaan. Die spanning heeft Paulus gevoeld, als hij bewust alle woorden die op het doen van de geboden betrekking hebben in Deuteronomium 30, uit het citaat weglaat.

Ongetwijfeld heeft Paulus aansluiting gezocht bij de intentie van het woord van Mozes. Indien men in dat verband echter direct van een vereenzelviging spreekt, doet men tekort aan de spanning die er is tussen het gebod, dat niet tot het leven kan

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 236.

⁵⁸⁹ Wanneer de kwestie aan de orde is, waar de vragen die Mozes stelt op betrokken moeten worden, komt Ridderbos niet tot een duidelijk standpunt. Als Paulus via de woorden τοῦτ’ ἐστίν een verklaring geeft van wat Mozes zegt, bedoelt hij daarmee niet “een verklaring van de originele zin van de schrift” te geven, *Romeinen*, 237. Eerder is er sprake van analogie, waardoor Paulus de woorden op de huidige situatie kan toepassen. Die analogie ligt in het “voor mensen volstrekt onmogelijke”, dat door Christus is volbracht, *ibid.*, 236.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 236.

leiden, en de gerechtigheid uit het geloof, die dat wel kan. Hoe kan Paulus deze inlezen in de oorspronkelijke bedoeling van Mozes?

O. Michel

Het is te begrijpen dat veel exegeten niet denken aan een identificatie tussen het woord des geloofs dat ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη naar voren brengt met het gebodswoord uit Deuteronomium 30. Veelal ziet men in Paulus' gebruik van de woorden een bewuste aanpassing van het oudtestamentische woord aan zijn eigen bedoeling. Als voorbeeld kan O. Michel worden aangevoerd, die signaleert dat de woorden die Paulus aanhaalt oorspronkelijk op de wet zelf betrokken zijn. Wanneer Paulus deze betreft op het werk van Christus is dat "ganz offenbar eine polemische Umdeutung des exegetischen Tatbestandes."⁵⁹¹

De polemiekt achter de tekst is volgens deze opvatting gericht tegen een uitleg die de tekst uit Deuteronomium in de Joodse traditie gekregen heeft. De nabijheid van het woord krijgt daarin twee accenten. Ten eerste is het woord door Gods genade geopenbaard en krijgt de mens op deze manier de mogelijkheid om dit te doen. Ten tweede komt het woord op deze manier ook binnen het bereik van een mens; het gebodswoord is zodanig op de mogelijkheden van een mens afgestemd, dat het doenlijk is. Deze twee accenten komen naar voren in de parafrase van een Targum-traditie: "nabij u is het woord, in uw leerhuizen; opent uw mond, om er in te studeren, reinigt uw hart, om het te doen."⁵⁹² Beide aspecten in het nabij-brengen van het woord zijn ook bekend uit de rabbijnse uitleg van de tekst.⁵⁹³

De oproep uit Deuteronomium om niet op te klimmen naar de hemel of over te steken naar de overkant van de zee, is binnen de Joodse traditie geïnterpreteerd als een tweetal uitersten die samen de onmogelijkheid van dit menselijke ondernemen moeten laten zien. Tegenover de onmogelijkheid het gebodswoord zelf ergens op te halen staat Gods genade, die het gebod binnen de menselijke mogelijkheden van kennen en doen brengt.

Volgens O. Michel gaat Paulus op deze bekende interpretatie in vanuit de geheel nieuwe situatie die door de komst van Christus werkelijkheid is geworden. Christus heeft gedaan, wat uiteindelijk voor de wet onmogelijk is gebleken. Wie nu dat onmogelijke toch nog wil proberen te doen, miskent de eschatologische situatie waarin God gedaan heeft wat voor mensen onmogelijk was.⁵⁹⁴ Zo heeft Christus een einde gemaakt aan de wet. Wie nu de woorden uit Deuteronomium 30 nog opneemt

⁵⁹¹ Römer, 328.

⁵⁹² Targ. Ps-Jon.: "Denn nahe ist euch das Wort in euren Lehrhäusern; öffnet euren Mund, um in ihnen zu studieren, reinigt euer Herz, um sie zu tun", vert. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III, München 1975⁶, 279 in O. Michel, *Römer* 328.

⁵⁹³ Vgl. Strack/Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* III, 278-282. J.H. Tigay stelt dat de uitspraak dat de Torah "is not in heaven is invoked in rabbinic literature to express fundamental concepts of Judaism", *Deuteronomy*, JPS Torah Commentary, Philadelphia 1996, 286, ook aangehaald door D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC, Nashville 2002, 743. M.A. Seifrid noemt verschillende voorbeelden, o.m. Midr. Deut. 8:7: "God has made Torah near to Israel and they will be near to him if the words of Torah are near to them", "Paul's Approach to the Old Testament", 20.

⁵⁹⁴ "Paulus will also vor einem vergeblichen Unterfangen warnen: wer sich Unmögliches vornimmt, erkennt die gegenwärtige eschatologische Situation, in der Gott gerade das getan hat, was Menschen unmöglich war", *Römer*, 328,329.

om daarmee de wet te willen volbrengen, gaat in tegen de gerechtigheid die alleen uit het geloof ontvangen kan worden. Die gerechtigheid kan ontvangen worden, omdat Christus uit de hemel is neergedaald en uit de doden is opgestaan. Zo heeft Hij het woord dichtbij gebracht. Niet als een mogelijkheid om het te doen, maar als het heil dat in Hem zonder toedoen van een mens dichtbij is.

Op deze manier is er een nauwe aansluiting bij de waarschuwingen uit Deuteronomium 8 en 9 tegen het vertrouwen op eigen kunnen. Maar de inhoud van Deuteronomium 30 wordt vanuit de nieuwe context van het evangelie geheel omgedraaid.⁵⁹⁵ Daarom blijven in deze benadering de vragen staan zoals deze aan het begin van deze paragraaf onder woorden zijn gebracht. Is het verschil tussen de tekst van het Oude Testament en het gebruik dat Paulus ervan maakt niet te groot, om nog als zinvol schriftberoep te kunnen gelden?

J.D.G. Dunn

Tegenover deze meer traditionele benadering van de tekst probeert een aantal exegeten te laten zien dat het verschil niet zo groot hoeft te zijn, door veel meer aansluiting te zoeken tussen de boodschap van Paulus en die van Mozes. Als voorbeeld daarvan kan J.D.G. Dunn worden genoemd. Van twee kanten komt de toenadering. Paulus gaat volgens hem helemaal niet zo scherp in tegen een verkeerd gebruik van de wet als middel om de gerechtigheid te bereiken. En Deuteronomium wijst al op de verbreding van het gebruik van de wet, dat Paulus hier voorstaat. Zo kan Paulus met een zeker recht de tekst uit Deuteronomium aanhalen, zonder de oorspronkelijke betekenis ervan geweld aan te doen.

Er is wel een verschil tussen de tekst uit Leviticus en die uit Deuteronomium. In Leviticus ging het om de wet als middel voor Israël om zich te onderscheiden als volk. In Deuteronomium zijn er veel meer aanwijzingen, dat die wet niet alleen een uiterlijke gehoorzaamheid vraagt, maar vanuit het hart gedaan moet worden.⁵⁹⁶ Daarmee wordt een verdieping gegeven waar Paulus bij kan aansluiten. Paulus heeft geen bezwaar tegen het doen van de wet, maar tegen het interpreteren van de wet in termen van nationalistisch beperkte wetswerken. Omdat het in Deuteronomium 30 niet slechts om uiterlijke gehoorzaamheid, maar ook om innerlijke gehoorzaamheid

⁵⁹⁵ Daarmee gaat Paulus volgens Michel niet alleen in tegen een *verkeerde* interpretatie van dit gedeelte, tegen “een misbruik van de wet in het laat-Joodse verlossingsschema”, zoals Ridderbos daarover spreekt, maar ook tegen de *bedoeling* van het Oude Testament zelf: “Wo unser alttestamentliches Wort vom Gesetz sprach, redet Paulus grundsätzlich von Christus”, *Römer*, 328. E. Käsemann werd al genoemd, die het grote verschil kras onder woorden brengt: “Die Aussage wird dem ... Mose einfach fortgenommen, so daß das Wort der ἐντολή nun der Glaubengerechtigkeit zugeschrieben werden kann”, *Römer*, 273. Vanwege deze totale omkering van de inhoud van de tekst is het te begrijpen dat sommigen moeite hebben hier te denken aan een echt citaat; genoemd werden Sanday/ Headlam en H.Hübner. C.E.B. Cranfield noemt Paulus’ benadering een “true interpretation in depth”, maar kan dit alleen zeggen omdat Christus in zijn interpretatie van τέλος τοῦ νόμου “the real substance of the law” is, *Romans*, 524. Deze diepere bedoeling kan niet vanuit de tekst van Deuteronomium zelf worden aangewezen, alleen teruggelezen vanuit de vervulling van de wet in Christus.

⁵⁹⁶ “In contrast to the focus of Lev 18 on *doing*, the emphasis which emerges from Deut 30 for Paul is on *believing* – not because he wants to set faith and deeds in antithesis, but because whereas Lev 18 lends itself to being understood in terms of ethnic customs and ritual ordinances, Deut 30 points to that deeper level of obedience now called for in the gospel’s call to faith”, J.D.G. Dunn, *Romans*, 615.

gaat, kan hij dit gedeelte gebruiken als typering van de gerechtigheid uit het geloof.⁵⁹⁷ Zo kan juist dit gedeelte laten zien dat de gerechtigheid uit het geloof niets anders is dan de gerechtigheid uit de wet, wanneer deze op de juiste manier wordt verstaan.⁵⁹⁸

Dit maakt de vereenzelviging tussen het woord van het gebod uit Deuteronomium 30 en het woord van het geloof, dat Christus als inhoud heeft, eenvoudig. Paulus kon daarbij gebruik maken van een idee, dat in verschillende Joodse bronnen bewaard is gebleven. Dunn wijst op teksten uit Philo, Baruch en de Targum Neofiti die hij als een brug ziet tussen de tekst van Mozes en Paulus' toepassing daarvan op Christus.⁵⁹⁹ Omdat dit een belangrijke pleitgrond is voor deze benadering van continuïteit, is het goed hier meer aandacht aan deze teksten te geven, die ook door andere auteurs worden genoemd.

Philo

Over de teksten uit Philo kunnen we kort zijn. Deze staan op dezelfde lijn als de rabbijnse toepassing van Deuteronomium 30. Philo schrijft dat de Wetgever van de Joden zelf heeft aangegeven dat zijn wetten doenlijk zijn, als men deze zoekt na te streven vanuit de mond, het hart en de handen, dat wil zeggen met woorden, gedachten en daden.⁶⁰⁰

Baruch

De tekst van Baruch wordt vaker genoemd als een verklaring voor de manier waarop Paulus de woorden uit Deuteronomium 30:12-14 opneemt. In Baruch 3:29-31 wordt de Thora geïdentificeerd met de wijsheid, en wordt daarover gesproken met woorden die deels overeenkomen met de tekst uit Deuteronomium.

De tekst luidt in vertaling:

29 Wie is naar de hemel opgeklommen⁶⁰¹ en heeft haar (de wijsheid) gehaald⁶⁰²,
en haar naar beneden gebracht vanuit de wolken?

⁵⁹⁷ "The point of contrast with Lev 18, then, is that Deut 30 emphasizes both levels of obedience, heart as well as mouth, inward as well as outward...", *ibid.*, 614.

⁵⁹⁸ "This righteousness (i.e. from faith) is clearly the same righteousness which he had been referring to variously since 9:30 as 'the righteousness from faith', 'the law of righteousness' (9:31) and 'the righteousness of God' (10:3)", *ibid.*, 612.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 604.

⁶⁰⁰ J.D.G. Dunn citeert een gedeelte van *Post.* 84,85 en geeft aan dat Philo een vrije omgang kende met de oudtestamentische tekst. Inderdaad gaat het slechts om enkele gedachten die worden opgepakt en gebruikt voor zijn betoog, om de nabijheid van het goede te laten zien. Dunn noemt verder *Mut.* 236,237 en *Virt.* 183. Deze laatste tekst wordt ook besproken door A.J. Dewey, die tevens andere teksten noemt, o.m. *Quod. Prob.* 62-73, waaruit hierboven vrij geciteerd werd. Dewey geeft de vertaling van Loeb. Na een aanduiding van vergeefs zoeken naar deugd, wijsheid en gerechtigheid, vervolgt Philo: "Yet what need is there for long journeying on the land or voyaging on the seas to seek and search for virtue, whose roots have been set by their Maker even so near us, as the wise legislator of the Jews also says: 'in thy mouth, in thy heart and in thy hand,' thereby indicating in a figure: words, thoughts and actions" in A.J. Dewey, "Acoustics of the Spirit: a Hearing of Romans 10" in *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 9, Cincinnati 1989, 221.

⁶⁰¹ Τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν;

⁶⁰² Καὶ ἔλαβεν αὐτήν;

- ³⁰ Wie is de zee overgestoken⁶⁰³ en heeft haar gevonden,
 en zou haar kopen met fijn goud?
- ³¹ Niemand is er die haar weg kent
 noch die op de hoogte is van haar pad.

M.J. Suggs heeft in een artikel dat veel bekendheid heeft gekregen op het belang van deze tekst gewezen. Hij laat zien hoe de wijsheid in het Oude Testament steeds meer gepersonifieerd wordt.⁶⁰⁴ Vervolgens wordt de wijsheid geïdentificeerd met de wet.⁶⁰⁵ In Baruch 3:29,30 worden de hemel en de overkant van de zee in aansluiting bij Deuteronomium 30 genoemd om de onbereikbaarheid van de wijsheid voor een mens aan te duiden. Uit het vervolg blijkt, dat God deze in zijn goedheid toch nabijgebracht heeft in de Thora.⁶⁰⁶ Israël wordt vervolgens opgeroepen om zich aan deze Thora te houden, opdat het zal leven.⁶⁰⁷ Suggs vat de overeenkomst tussen Baruch en Paulus samen: “Baruch affirms of the Torah, what Paul affirms of Christ: that by this instrument ‘the word is near you’.”⁶⁰⁸

J.D.G. Dunn stelt met name op grond van deze vergelijking met Baruch dat “it is evident that Deut 30:11-14 was widely understood to have a reference which transcended a simple one-to-one correlation with the Torah.”⁶⁰⁹ Het was niet vreemd dat Paulus een hogere waarheid zag in het woord dat hij aanhaalt uit Deuteronomium. Paulus kon ermee aansluiten bij een manier van denken die zijn lezers niet onbekend zal zijn geweest. Juist in zijn scherpe afwijzing van een verkeerde manier van zoeken naar gerechtigheid, zou het niet van tact getuigen, als hij de tekst die hij aanhaalt om zijn Joodse volksgenoten te laten zien dat zij op een fout spoor zitten, zo in zijn tegendeel zou omdraaien.⁶¹⁰ Dat doet hij ook niet. Hij sluit aan bij een interpretatie die hen bekend was.

⁶⁰³ τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης;

⁶⁰⁴ Hij wijst op Job 15:7,8, Spr. 30:1-4, Pred. 7:23,24, Job 28:15-17 en Job 11:13,14.

⁶⁰⁵ In Wijsh. van Sal. 9:9: “de wijsheid weet wat recht is volgens uw geboden”. In Bar. staat wet en wijsheid in synoniem parallellisme, 38:1-39:1, 48:24, 51:3,4,7.

⁶⁰⁶ “Nur er, der alles weiß, – er kennt sie, ... Das ist unser Gott – ... – er hat erkundet jeglichen Weg zur Weisheit und hat sie verliehen Jakob, seinem Knecht, und Israel, seinem Liebling. ... Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das in Ewigkeit besteht”, Bar. 3:32,36,37, 4:1, vert. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* I, Darmstadt 1975¹, 221.

⁶⁰⁷ “Alle, die an ihr halten, gewinnen das Leben, die sie verlassen, verfallen dem Tode! ... Heil uns, Israel, daß uns bekannt ist, was Gott gefällt”, Bar. 4:2,4, vert. *ibid.*, 221,222.

⁶⁰⁸ M.J. Suggs, “‘The Word is Near You’. Romans 10:6-10 Within the Purpose of the Letter” in W.R. Farmer e.a. eds., *Christian History and Interpretation*, Fs J. Knox, Cambridge 1967, 309. Het probleem dat Paulus hier het woord ἄβυσσος gebruikt in plaats van θάλασσα lost Suggs op door te wijzen op Sir. 24:5, waar hemel en ἄβυσσος als twee tegengestelde begrippen de onbereikbaarheid van de wijsheid uitdrukken. Ook op die plaats is de wijsheid geïdentificeerd met de Thora.

⁶⁰⁹ *Romans*, 605. Ook R.B. Hays die dezelfde lijn van uitleg volgt als Dunn, is overtuigd door het artikel van Suggs: “M. Jack Suggs has demonstrated convincingly that Paul’s formulation reflects conventions associated with the personified figure of Sophia in Jewish Wisdom tradition”, R.B. Hays, *Echoes of Scripture*, 80. Vóór hen heeft reeds in 1914 H. Windisch op deze verbinding gewezen in “Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Lehre”, 224. In een studie uit 1966 werd hij gevolgd door A. Feuillet, die stelt “qu’en rapportant à la personne du Christ Dt. XXX,11-14, l’Apôtre ne fait que marcher sur les traces de Baruch, qui le premier avait appliqué ce qui était dit des préceptes mosaïques à un être vivant, la Sagesse divine”, *Le Christ sagesse de Dieu d’après les épîtres Pauliniennes*, Paris 1966, 325.

⁶¹⁰ Dat is een belangrijk motief voor de exegese van M.J. Suggs: “There is no place in the letter, where a reckless disregard for Jewish interpretative tradition would land him in more hot water”, “The Word is Near You”, 303.

Toch moet er een vraagteken bij die aansluiting gezet worden. Er is een groot verschil tussen de tekst van Baruch en de benadering van Paulus. Voor Baruch gaat het om de verborgenheid van de wijsheid. Met de beelden van hemel en zee wordt de onbereikbaarheid aangeduid van de wijsheid, die door God vervolgens door het geven van de Thora wordt overbrugd. Terwijl het voor Paulus om de nabijheid van het woord gaat, benadrukt Baruch met zijn toespeling op de tekst uit Deuteronomium juist het aspect van ontoegankelijkheid.

Het is duidelijk dat Paulus dicht bij de tekst van Deuteronomium staat dan de wijsheidstekst van Baruch. Bovendien geeft de tekst van Baruch geen enkele aanleiding om te denken aan een bemiddelaar die het woord dichterbij brengt, hetgeen bij de interpretatie van Paulus een belangrijke rol speelt. In feite is de enige overeenkomst het beeld van hemel en zee die samen een grote, voor mensen onoverbrugbare afstand uitdrukken.⁶¹¹

Dit laatste kan direct aan Deuteronomium ontleend zijn, maar kan ook een bredere context hebben als een literaire *topos*, die ook elders gevonden wordt.⁶¹²

Targum Neofiti

J.D.G. Dunn bracht een derde tekst naar voren die als brug naar Paulus' gebruik van de woorden uit Deuteronomium 30:12-14 genoemd wordt, de Targum Neofiti. Over de relevantie hiervan voor de uitleg van Romeinen 10:6,7 bestaat geen consensus. Het is wel opmerkelijk, dat Deuteronomium 30:12-14 in de Targum wordt geparafraseerd met woorden die sterk doen denken aan de manier waarop Paulus er gebruik van maakt.

Naast de versie van de Targum Neofiti kent ook de Fragmententargum de tekst in vrijwel identieke bewoording. De tekst luidt, vertaald in het Nederlands:⁶¹³

⁶¹¹ Reeds in 1948 wees W.D. Davies op Bar. 3:29 e.v. om aan te geven dat Paulus' woordgebruik spreekwoordelijk kan zijn. Hij benadrukte daarbij het grote verschil tussen Baruch en Paulus: "the words of Baruch refer to the undiscoverability of Wisdom, whilst Paul uses them in Rom. 10.6ff to describe the essential accessibility or nearness of Christ in order to prove that the Jews who reject Him are without excuse", *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948, 154. A. Seifrid bespreekt de studie van Suggs en komt tot een vergelijkbare conclusie: "Suggs's thesis... fails to deal adequately with the text of Baruch." Daarom is zijn belangrijkste conclusie niet te handhaven: "It is difficult to maintain that Paul is seeking to equate Christ and Wisdom-Torah in this passage", "Paul's Approach to the Old Testament", 22,23. D.-A. Koch wijst ook op de verschillende scopus tussen Baruch en Paulus. Hij nuanceert maar komt ook tot de duidelijke conclusie: "Die explizit personale Interpretation des Zitats ist allein auf dem Hintergrund eines weisheitlichen Verständnisses von Dtn 30,11-14 nicht ausreichend erklärbar", *Die Schrift als Zeuge*, 157.

⁶¹² K. van den Toorn heeft attent gemaakt op een vergelijkbaar spreekwoord, dat in verschillende Sumerisch-Akkadische teksten te vinden is: "de mens kan niet ten hemel klimmen, noch afdalen naar het dodenrijk", "De mens kan niet ten hemel". J. Heller wijst op meer parallellen binnen de bijbel en uit buitenbijbelse literatuur, "Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10,6-7", *EvT* 32 (1972), 481,482.

⁶¹³ Vgl. vert. van M. McNamara in *Targum Neofiti I Deuteronomy*, The Aramaic Bible 5a, Edinburgh 1997, 141: ¹² "The Law is not in the heavens, that one should say: 'Would that we had one like Moses the prophet who would go up to heaven and fetch it for us, and make us hear the commandments that we might do them!' ¹³ Nor is the Law beyond the Great Sea, that one should say: 'Would that we had one like Jonah the prophet who would descend into the depths of the Great Sea and bring it up for us, and make us hear the commandments that we might do them!' ¹⁴ For the word is very near to you, in the word of your mouths and in your hearts, that you may do it."

- ¹² (Het gebod) is niet in de hemel, zodat men zou moeten zeggen: ‘hadden wij maar iemand als Mozes, de profeet, die ten hemel zou kunnen opstijgen en het kon halen, en ons de verordeningen zou kunnen doen horen, en wij deze zouden kunnen doen!’
- ¹³ en (het gebod) is niet aan de overzijde van de grote zee, zodat men zou moeten zeggen: ‘hadden wij maar iemand als Jona, de profeet, die in de diepten⁶¹⁴ van de grote zee zou kunnen afdalen en het naar boven kon brengen (Fragm. Targ.: en het kon halen), en ons de verordeningen zou kunnen doen horen, en wij deze zouden kunnen doen!’
- ¹⁴ Want het woord is nabij u, in het woord van uw mond en in uw hart, om het te doen.

In de marge van de Codex Neofiti staan twee interessante zinnen, die een eerdere versie van de tekst verraden of een latere interpretatie te zien geven:⁶¹⁵

- bij vers 12: wie zal voor ons ten hemel opstijgen, zoals Mozes de profeet?
 en bij vers 13: wie zal voor ons oversteken naar de overkant van de grote zee, zoals Jona?

Reeds in 1900 heeft H.St.J. Thackeray op de tekst uit de Fragmententargum geattendeerd als mogelijke achtergrond van het afdalen in de ἄβυσσος, zoals Paulus daarover spreekt.⁶¹⁶ In het jaar waarin de Targum Neofiti ontdekt zou worden, schreef S. Lyonnet een artikel waarin hij breder aandacht vraagt voor de uitlegtraditie die in de Fragmententargum zijn beslag heeft gekregen als context die Paulus gekend zal hebben bij zijn verwijzing naar Christus, die als tweede Mozes uit de hemel gekomen is en als tweede Jona uit de diepte is opgestaan, om het woord van God dichtbij te brengen.⁶¹⁷

Het is onmiskenbaar, dat deze Targumtraditie net als Paulus een bemiddelende rol ziet in een persoon, die het gebod dichtbij zou kunnen brengen. Wanneer de lezers van Paulus’ citaat deze interpretatie gekend hebben, zal de verbinding met Christus door hen gemakkelijker gemaakt kunnen worden. Wanneer de randglosse uit de Codex Neofiti een oude traditie vertegenwoordigt, is er zelfs in de vorm van de vraag een grote overeenkomst met Paulus.⁶¹⁸

⁶¹⁴ לַעֲמֻקֵּי.

⁶¹⁵ Vgl. vert. van M. McNamara, *Targum Neofiti I*, 141: bij vers 12: “(say): Who shall go up for us to heaven like the prophet Moses?” en bij vers 13: “(say): Who shall pass over for us beyond the Great Sea like the prophet Jonah?”

⁶¹⁶ *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, London 1900, 187; hierop wijst M. Goldberg, “Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Röm 10,6-7”, *BZ NF* 14 (1970), 127.

⁶¹⁷ Lyonnet laat vanuit het schriftgebruik in 2 Tim. 2:8, 1 Kor. 10:4 en Ef. 4:8 zien dat Paulus de traditie van deze Targum gekend moet hebben. Mede vanwege de uit de vroeg-christelijke traditie bekende typologie, waarin zowel Mozes als Jona bekend zijn als typen van Christus, zal hem de interpretatie van de Targum bij dit gedeelte direct voor ogen hebben gestaan. “Elle ne fonde certes pas son argumentation, tout entière basée sur le v. 14, mais avouons qu’une fois remise dans le contexte de l’exégèse juive contemporaine, elle illustre à merveille cette argumentation”, “Saint Paul et l’exégèse juive”, 504.

⁶¹⁸ Over de datering van de Codex Neofiti bestaat geen algemene consensus. Zeker bevat deze een voorchristelijke traditie, maar de eindredactie zal na Paulus geplaatst moeten worden. Een beïnvloeding van de tekst vanuit de interpretatie bij Paulus is niet ondenkbaar. M. McNamara bepleit een vroege

Er is ook een aantal verschillen. Het belangrijkste verschil betreft de parafrase van het oversteken naar de overkant van de zee. In de Targum wordt van Jona gezegd, dat hij is afgedaald in de diepten van de grote zee. Daarvoor wordt geen equivalent gebruikt voor ἄβυσσος, terwijl de tekst van het boek Jona daar wel aanleiding voor had kunnen geven.⁶¹⁹ Kennelijk is de Targum wat dit betreft dichter bij de tekst van Deuteronomium gebleven en was er voor Paulus een ander motief om dit woord hier in te voeren.

Dat laatste is te begrijpen vanuit de toepassing die Paulus maakt. Twee momenten krijgen de nadruk: Χριστὸν καταγαγεῖν en Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Deze toepassing heeft de tekst van Deuteronomium sterker beïnvloed dan de tekst van de Targum, als Paulus die in deze vorm heeft gekend.⁶²⁰ Tegenover ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν kan niet een oversteken van de grote zee staan, noch een afdalen in de diepte van de zee, maar alleen een afdalen in de ἄβυσσος. De twee momenten uit de heilsgeschiedenis waar Paulus naar wil verwijzen hebben het citaat meer omgevormd dan een andere traditie die we kennen.

Terecht constateert D.-A. Koch dat de manier waarop Paulus in Romeinen 10:7 verwijst naar de opstanding, ook zonder bekendheid met de Targumtekst voluit te begrijpen zou zijn.⁶²¹ De stelling van Dunn dat deze tekst een brug vormt, om de identificatie van het gebodswoord van Mozes met het evangelie van Christus gemakkelijker te begrijpen, heeft onvoldoende grond om als bewijs voor deze identificatie te kunnen dienen.

De conclusie moet zijn, dat het uitgangspunt van Dunn, namelijk dat het citaat uit Deuteronomium “was widely understood” op een manier die vergelijkbaar is met Paulus’ gebruik hiervan, betwijfeld kan worden.⁶²² De teksten die hij aanvoert bieden een te smalle basis voor deze stelling. Wel kan een aantal punten van vergelijking aangewezen worden tussen Paulus’ omgang met de schrift en die van zijn tijdgenoten.

datering van de Codex Neofiti en rekent er zelfs mee dat Paulus hieruit geciteerd kan hebben, *The New Testament and the Palestinian Targum*, AnBi 27, Rome 1966, 70-78. Deze stellingname wordt door M. Seifrid aangevochten, mede op grond van de dateringsvraag, “Paul’s Approach to the Old Testament”, 24. Voor de plaats van de randglosse in verband met de ontwikkeling van de tekst zie M. Goldberg, “Torah aus der Unterwelt?”, 128,129. Goldberg gaat ervan uit, dat de verwijzing naar het afdalen van Jona in de onderwereld een toevoeging is in oppositie tegen een mystieke invulling van het zoeken en vinden van het woord van God in hoogten en diepten. Mogelijk hebben er meer verhalen bestaan, waarin sprake is van Jona’s afdalen naar de onderwereld. “Sicherlich sind uns nur sehr wenige der Vorstellungen bekannt, die sich früher mit der Höllenfahrt verbunden haben”, *ibid.*, 131.

⁶¹⁹ Jona 2:6: תהוֹם, LXX: ἄβυσσος.

⁶²⁰ Tot een vergelijkbare constatering komen zowel M.A. Seifrid als D.-A. Koch: “The pauline alterations in 10:7 appear in connection with the resurrection of Christ. Indeed, the entire structure of the passage is taken up with the salvation-historical event of Christ”, “Paul’s Approach to the Old Testament”, 26; en “Das bei Paulus einmalige Auslegungsverfahren in Röm 10,6-8 ist also auf die Besonderheiten der voraussetzenden Auslegungstradition und deren Aneignung durch Paulus zurückzuführen”, *Die Schrift als Zeuge*, 230. Koch wijst in dit verband een vaststaand schema van hemel- en hellevaart af, omdat dit verder ook niet bekend is, *ibid.*, 155.

⁶²¹ “... der Bezug zur Auferstehung, der in Röm 10,7 hergestellt wird, und auch die damit verbundene Textänderung von Dtn 30,13b (ist) ohne Rückgriff auf die Auslegungstradition von TgFrag bzw. CN voll verständlich”, *ibid.*, 159.

⁶²² Vgl. de hierboven (op blz. 158) aangehaalde passage uit *Romans*, 605.

Contra Dunn

Het grootste bezwaar tegen de benadering van J.D.G. Dunn blijft zijn gelijkstelling van de gerechtigheid uit de wet en de gerechtigheid uit het geloof en zijn beperkende interpretatie van de werken der wet, als “markers” van het verbond in de tijd van het Oude Testament. Het gaat voor Dunn niet om een tegenstelling tussen Romeinen 10:5 en 10:6-8 als de tegenstelling tussen een verkeerde weg en de goede weg tot de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Voor hem is er wel een tegenstelling, maar er is vooral continuïteit.⁶²³ De tegenstelling bestaat uit de te beperkte opvatting van de δικαιοσύνη waar vers 5 op doelt en het betere verstaan ervan waar vers 6-8 op doelt. Daarvoor kan Paulus de tekst uit Deuteronomium goed gebruiken, omdat het daar niet alleen om het doen gaat, maar ook om het hart. Zo wil Paulus met dit citaat een verdieping van het leven in de δικαιοσύνη bewerken.

Het gaat in de visie van Dunn niet om het al of niet bereiken van de δικαιοσύνη zelf. Op die manier is er inderdaad veel minder spanning met de tekst uit Deuteronomium in zijn oorspronkelijke bewoording, en kan een contemporaine interpretatie die uiteindelijk ook op het doen van de wet gericht is, een brug vormen naar de manier waarop Christus wil leren te leven met diezelfde gerechtigheid.

Al eerder werd, vanuit het geheel van Paulus' gedachtegang, bezwaar aangetekend tegen deze benadering van de tekst. Paulus wil in dit gedeelte niet het doen van de wet dichtbij brengen, zoals Dunn dat onder andere via de teksten van Baruch en van de Targum wil onderstrepen. Paulus wil in plaats van het ποιεῖν van de wet laten zien hoe het heil van God zelf dichtbij is gekomen. Er is een andere manier om dat te ontvangen: in het hart en in de mond.

d. Paulus' selectie en aanpassing van Deuteronomium 30:12-14

Ondanks een eerste verkenning en een rondgang langs verschillende benaderingen is de vraag die het uitgangspunt van dit hoofdstuk vormde nog niet beantwoord. Hoe kan Paulus Deuteronomium 30:12-14 aanhalen als schriftuurlijke onderbouwing van zijn visie op de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη? Op verschillende manieren is al naar voren gekomen dat Paulus een selectie maakt uit de woorden van Deuteronomium en dat hij deze enigszins aanpast. Het zal nodig zijn nu eerst helder te zien op welke manier Paulus dat doet.

Weglatingen

Paulus laat alle expliciete verwijzingen naar het gebod uit de tekst weg. Het gedeelte vóór het begin van zijn citaat luidt: “dit gebod, dat ik u heden gebied, is niet te moeilijk voor u, noch is het ver weg van u; het is niet in de hemel, zodat u zou moeten zeggen⁶²⁴...”. Omdat door deze weglating de vraag waarmee het citaat begint in de lucht komt te hangen, heeft Paulus een andere inleiding hiervoor in de plaats gezet. Dat is de inleiding uit Deuteronomium 8:17, 9:4, waardoor het citaat een geheel ander kader krijgt. Door middel van de inleiding “zeg niet in uw hart”

⁶²³ De eerste zin van zijn “explanation” van vers 6-8 begint met “in contrast”. In de laatste zin van dezelfde “explanation” overheerst echter de “continuity”, *Romans*, 612,615.

⁶²⁴ Λέγων, Deut. 30:11,12a.

wordt een verbinding gemaakt met de waarschuwing niet op eigen doen te vertrouwen. De verwijzing naar het gebod en het doen heeft dus een bewuste vervanging gekregen.

Een tweede weglating betreft het vervolg van vers 12 uit Deuteronomium 30. Na de vraag “wie zal (voor ons⁶²⁵) ten hemel opklimmen” gaat de tekst daar verder: “en het (nl. het gebod, ἐντολή) voor ons halen, zodat wij het na het gehoord te hebben zullen doen⁶²⁶.” De nadrukkelijke verwijzing naar het doen van de wet wordt wederom niet opgenomen.

De volgende weglating staat in verband met de eerste weglating. Omdat de constatering: “het is niet in de hemel, zodat u zou moeten zeggen” door Paulus niet werd overgenomen, is het logisch dat de parallelle zin uit vers 13 ook niet overgenomen wordt: “noch is het aan de overzijde van de zee, zodat u zou moeten zeggen...”. In plaats daarvan staat alleen het voegwoord “of”.

De vierde weglating heeft dezelfde reden als de tweede weglating. Een vergelijkbaar vervolg als in vers 12, staat ook in vers 13: “en het (opnieuw: het gebod) voor ons halen en het ons laten horen, zodat wij het zullen doen.” Opnieuw wordt het nadrukkelijke ποιήσομεν en wat daarmee in verband staat door Paulus niet overgenomen.

Na de overname van het begin van vers 14 is het typerend dat de laatste passage opnieuw wordt weggelaten. Overgenomen wordt: “(zeer⁶²⁷) nabij u is het woord, in uw mond en in uw hart.” Het direct volgende “en in uw handen⁶²⁸ om het te doen” wordt door Paulus niet overgenomen.

Alle weglatingen zijn vanuit hetzelfde motief te begrijpen. Paulus wil niet dat de gerechtigheid uit het geloof expliciet naar het gebod verwijst, dat gedaan moet worden. Met dat woord ποιεῖν was zojuist immers de voorwaarde voor de gerechtigheid uit de wet getypeerd.

Toevoegingen

In plaats van de weglatingen staat tot drie maal toe een verklarende toevoeging, waarmee de tekst een specifieke uitleg krijgt. Door middel van de tot drie maal toe herhaalde inleidingsformule τοῦτ' ἔστιν geeft Paulus aan, dat hij de woorden die hij gaat uitleggen inderdaad als citaat beschouwt. Bovendien laat hij zien dat hij zich bewust geweest is van het inbreken in de tekst door de weglatingen die hij deed. De overgebleven gedeelten krijgen een aparte betekenis toegekend. Dat wil niet zeggen dat Paulus deze woorden geheel losmaakt van hun verband. Dat blijkt mede uit de

⁶²⁵ Ἡμῖν staat in Deut. 30:12 en 13 in verband het subject van het werkwoord ποιεῖν. Het is consequent dat Paulus ook die kleine verwijzing niet mee opneemt.

⁶²⁶ Ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν.

⁶²⁷ De LXX heeft σφόδρα. Er is geen voor de hand liggende reden, waarom Paulus dit woord kan hebben weggelaten. Een enkel handschrift mist dit woord, hetgeen D.-A. Koch tot de gedachte brengt, dat de weglating voor-paulinisch kan zijn. Doch het tekstgetuigenis is hiervoor te zwak: slechts één majuskel (F) en een enkel minuskel (53, 664); de andere versiones wijken evenmin af. Ook het Hebr. heeft het equivalent נאד. Vgl. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 53v, nt. 24.

⁶²⁸ LXX καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου is een toevoeging aan het Hebr., als explicitering van לעשות. Hoewel deze toevoeging, met een goed tekstgetuigenis binnen de LXX, geen equivalent kent in MT, Sam., Targ., Pesh. of Vulg., is het opmerkelijk dat er in Qumran wel een Hebreeuws handschrift (4QDeut^b) gevonden is dat ובידך heeft, vgl. J.R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 165, nt. 142 en hierboven, nt. 247.

verklaring die deze woorden krijgen. De verklarende zinnen hangen nauw met elkaar samen. Kennelijk blijft Paulus de woorden in hun samenhang benaderen, terwijl hij er tegelijk een bepaalde richting aan geeft.

De inleidingswoorden, τοὔτ' ἔστιν in geëlideerde vorm, wekken de indruk een bekende exegetische formulering te zijn. Veelal wordt de pesher-vorm als vergelijking aangevoerd.⁶²⁹ Nader onderzoek heeft echter op een aanzienlijk aantal verschillen gewezen tussen Paulus' citeerwijze en de pesher-vorm zoals die bekend geworden is door de commentaren uit Qumran.⁶³⁰ Ten eerste moet in formele zin al worden opgemerkt dat voor de karakterisering van een midrasj als een "pesher" in strikte zin ook het woord פֶּשֶׁר zelf nodig is.⁶³¹ Vervolgens is er een inhoudelijk verschil met de pesher-methode, zoals we die uit de geschriften van Qumran kennen. Daar wordt de bijbeltekst door middel van de pesher-methode direct op de concrete gestalte van de gemeente betrokken. De tekst wordt op deze wijze ontdaan van zijn historische betekenis en krijgt een eschatologisch-actualiserende betekenis. Paulus blijft zich echter duidelijk bewust van de historische distantie.⁶³² Ten derde blijkt dat een benadering van een tekst, die stap voor stap van commentaar wordt voorzien, niet voorbehouden is aan deze vorm.⁶³³ Ten vierde is het duidelijk dat τοὔτ' ἔστιν voor Paulus geen standaard-formule is. Binnen het Nieuwe Testament komt τοὔτ' ἔστιν in geëlideerde vorm 17 maal voor, maar niet als inleidingsformule voor de uitleg van een oudtestamentisch citaat.⁶³⁴

Geconcludeerd kan worden dat Paulus' exegetische techniek wel verwantschap vertoont met contemporaine Joodse en Hellenistische tekstbenaderingen, maar dat hij hier geen gebruik maakt van een bepaalde vastliggende vorm.⁶³⁵ De inhoud van de vergelijking bepaalt de vorm, die hij hier vrij gebruikt.

⁶²⁹ B.v. O. Michel, *Römer*, 328v, nt. 16, E. Käsemann, *Römer*, 271. E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic*, hfdst. 10 gevolgd door o.m. M. Black, "The Christological Use of the Old Testament in the New Testament", *NTS* 18 (1971), 1-14 en A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology*, London 1974, hfdst. 8, noemen Paulus' exegese hier een "midrash-pesher".

⁶³⁰ Vgl. voor een overzicht de vergelijkende studie van T.H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries*.

⁶³¹ פֶּשֶׁר in MT alleen in Pred. 8:1. Als technische term bekend uit Qumran, niet zo in rabbijnse literatuur. "Pesherite exegesis 'strictu sensu' requires the technical term 'pesher' in its interpretative formula". Men zou daarom in dit verband eerder kunnen spreken van een "pesheresque" methode, T.H. Lim, *ibid.*, 136.

⁶³² Vgl. M.A. Seifrid: "The hallmark of the Qumran exegesis is its identification of the community and its situation with scripture, an identification so complete that it renders the historical identity of the figures and events of which it speaks a difficult task. ... Paul displays a historical awareness and consciousness of original OT context at a number of points in Romans", "Paul's Approach to the Old Testament", 33,34.

⁶³³ "Accordingly, there is no reason either to consider Paul's and Philo's use of τοὔτ' ἔστιν mainly in the light of the exegetical phraseology of the Qumran writings, or to make a sharp distinction between Jewish and Hellenistic methods of exegesis", P.J. Bekken, "Paul's Use of Deut 30", 197.

⁶³⁴ Zie voor een bespreking: M.A. Seifrid, "Paul's Approach to the Old Testament", 31-33; vgl. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 28, nt. 23.

⁶³⁵ D.-A. Koch wijst op het verschil met de exegese van Qumran: "Eine besondere Nähe der paulinischen Schriftexegese insgesamt zur Technik der Pescher-Kommentierung ergibt sich ... nicht", *Die Schrift als Zeuge*, 230. Tot een vergelijkbare conclusie komt (onafhankelijk van Koch) M.A. Seifrid: "We may safely say then that Rom 10:6-8 does not in any substantial measure represent the pesher technique of Qumran", "Paul's Approach to the Old Testament", 34. P.J. Bekken pleit voor een algemenere benaming van deze exegetische benadering als "parafrase", mede vanwege verwantschap met contemporaine exegese. Hij noemt "Paul's exposition of Deut. 30.12-14 ... a sample of conventional exegetical paraphrase of a biblical text", "Paul's Use of Deut 30,12-14 in Jewish Context. Some Observations" in P. Borgen, S. Giversen eds., *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, 187. C.D. Stanley legt in zijn studie *Paul and the Language of Scripture* veel nadruk op verwantschap met contemporaine

Veranderingen

Om de uitleg die hij door middel van τοῦτ' ἔστιν wil geven goed te laten aansluiten bij de tekst uit Deuteronomium, brengt Paulus nog een aanzienlijke wijziging in de tekst aan. Hij heeft de tekst niet alleen ingekort, maar in Deuteronomium 30:13 ook ingrijpend veranderd. In plaats van de vraag: “wie zal voor ons oversteken naar de overkant van de zee?” maakt hij hiervan: “wie zal neerdalen in de ἄβυσσος?” Deze wijziging is niet te verklaren vanuit een andere teksttraditie, noch uit een ons bekende interpretatie. De teksten die hiervoor het meest in aanmerking komen, Baruch 3:29,30 en de parafrase in de Targum Neofiti zijn hierboven besproken. De conclusie was dat de enige plausibele verklaring voor de tekstverandering te vinden is in het contrast dat Paulus wil maken met de toepassing van de woorden op Christus. Daarbij past geen oversteken over de zee, noch een afdalen in de diepten van de zee. Wanneer het contrast met de opstanding uit de doden gemaakt moet worden, moet de tekst uit Deuteronomium een element hebben van het afdalen in de onderwereld.

Mogelijk heeft de interpretatie die ons bekend is uit de Palestijnse Targumtraditie daarin wel geholpen. In verband met zijn toepassing van de vraag uit Deuteronomium op de verre reis van Jona, de profeet, werd in de Targum de horizontale verte al ingeruild voor een verticale diepte. Een equivalent van ἄβυσσος is in deze traditie evenwel niet te vinden.⁶³⁶

Dat is wel het geval in Psalm 106:26 (LXX) waar over de gevaren op zee gesproken wordt: ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἄβυσσων. Naast de tegenstelling οὐρανοί tegenover ἄβυσσοι staat hier ook de tegenstelling tussen ἀναβαίνειν tegenover καταβαίνειν. Ondanks deze terminologische overeenkomst met Romeinen 10:6,7 is de context en de betekenis toch een geheel andere.⁶³⁷

Dat geldt ook van een vergelijkbare tegenstelling in Sirach 24:5 waar de wijsheid spreekt: γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἄβυσσων περιεπάτησα. Hier duiden οὐρανός en ἄβυσσος als antithetische parallellie de totaliteit van de schepping aan.⁶³⁸

literaire technieken. Hij betreft hierbij ook klassieke bronnen. De vergelijking daarmee kan niet echt overtuigen, omdat deze schrijvers niet werken met een vergelijkbare gezaghebbende tekst.

⁶³⁶ Gewezen werd al op het woord dat hier in het Aramees voor de diepten van de zee staat: עֲמִיקֵי.

⁶³⁷ B.v. H.N. Ridderbos veronderstelt dat de psalm “misschien invloed heeft gehad” op Paulus’ formulering, *Romeinen*, 236. D.-A. Koch wijst terecht op de grote verschillen: “Ψ 106,26 beschreibt gerade kein unmögliches Tun, sondern die durchaus reale Situation der Seefahrt. Deshalb ist auch nicht vom ἀνα/καταβαίνειν εἰς ... die Rede, sondern es heißt jeweils: ἕως”, *Die Schrift als Zeuge*, 160.

⁶³⁸ Deze tekst vormt een belangrijke schakel in de redenering van M.J. Suggs, die er een brug in ziet tussen de tekst van Baruch 3:19,20 en Paulus’ gebruik van dezelfde traditie.

F. Wilk doet nog een geheel ander voorstel. Hij verwijst naar Jes. 8:21,22. Daar staat dat het volk “de blik omhoog zal richten εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω καὶ εἰς τὴν γῆν κάτω.” Hij meent dat Paulus hierop zinspeelt, vanwege het eerdere citaat uit Jes. 8:17. Hij ziet een doorwerking van de context van het aangehaalde citaat tot in de formuleringen. “Auch wenn von einer planmäßigen Rezeption in diesem Fall keine Rede sein kann, so legt doch die Häufung der Stichwortübereinstimmungen die Annahme nahe, daß Jes 8,19-22 bei den paulinischen Aussagen im Hintergrund mitschwingt”, F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 223. De hoeveelheid overeenstemmingen is echter te gering om een dergelijke conclusie te rechtvaardigen.

Een vergelijkbaar gebruik van deze *topos* is te vinden in 4 Ezra 4:7,8. Daar moet de mens erkennen, dat hij Gods wegen niet kan begrijpen, omdat hij niet in de diepte is neergedaald, noch in de Hades is binnengedrongen, noch tot de hemel is opgeklommen, noch het paradijs heeft gezien. Dit wordt voor een deel geformuleerd met een toespeling op Job 38:16,17. In beide teksten worden naast de verwijzing naar de zee in parallie ook de diepte van de afgrond genoemd.

Deze overeenkomsten geven aan dat de tegenstelling tussen hemel en afgrond min of meer spreekwoordelijk gebruikt kan worden, net als dat het geval is voor de tegenstelling tussen de hemel en (de overzijde van of diepte van) de zee. Bovendien blijkt uit de genoemde teksten, dat de diepte van de zee vaker met de afgrond/ἄβυσσος geassocieerd kan worden. Dit alles kan de verandering die Paulus aanbrengt in een bepaald kader zetten en begrijpelijker maken. De reden waarom Paulus de tekst uit Deuteronomium verandert, wordt daarmee echter nog niet voldoende opgehelderd.

De verklaring hiervoor is te vinden in de bedoeling van Paulus te wijzen op het eenmalige heilswerk van Christus. Zijn καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ en zijn ἀναβαίνειν ἐκ νεκρῶν hebben de weergave van het ἀναβαίνειν en het καταβαίνειν ingevuld. Omdat dat gebeurd is, hoeft geen mens meer iets dergelijks te ondernemen. Een mens mag dat ook niet. Het zou een miskenning van dit eenmalige werk van Christus betekenen.

Zo wordt de weergave van het heilswerk van Christus, die de inhoud is van de gerechtigheid uit het geloof, tegelijk een appèl om de gerechtigheid niet op een andere manier te willen bereiken. Kennelijk zag Paulus een overeenkomst tussen deze polemisch getoonzette constatering die hij maakt in het kader van zijn eigen gedachtegang en de polemische toon in de woorden die hij aantreft in Deuteronomium.

De vraag die aan het begin van dit hoofdstuk geformuleerd werd, wordt door deze constatering nog verder aangescherpt. Wanneer Paulus bewust de tekst verandert om er zijn bedoeling mee te bereiken, wordt het nog moeilijker in te zien waarom juist dit gedeelte de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη moet adstrueren. Voor Paulus zelf is het van zodanig belang om de verbinding met deze tekst te leggen, dat hij er zich moeite voor getroost om er de nodige wijzigingen in aan te brengen. Wat heeft hem ertoe gebracht om juist dit gedeelte aan te halen? Kan de tekst zelf, in het verband waarin de woorden staan, daarover meer licht verschaffen?

e. Deuteronomium 30:12-14 in eigen context

Het verband tussen de oorspronkelijke bedoeling van Deuteronomium en de bedoeling van Paulus' citaat is op verschillende manieren gelegd. Een aantal voorstellen kwam al ter sprake.

De vereenzelviging van het goddelijk gebodswoord met τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως zoals H.N. Ridderbos daarover spreekt, lijkt een snel antwoord op de vraag te geven. Maar Ridderbos kan deze gelijkheid te weinig vanuit de tekst zelf aantonen. De polemische tegenstelling die O. Michel verdedigt, verkeert het goddelijk gebodswoord uit Deuteronomium in zijn tegendeel. Dit doet tekort aan de overtuiging die uit Paulus' omgang met de tekst spreekt, namelijk dat hij er uit naar

voren brengt, wat er ook in staat. Alleen wanneer dat het geval is, kan de tekst uit de Thora basis blijven voor een gesprek met Israël, en een blijvend betrouwbaar woord voor de kerk.

J.D.G. Dunn wijst op een aspect in de tekst zelf, waardoor de spanning tussen Paulus' gebruik en het oorspronkelijke woord minder groot wordt. Hij noemt met name de gerichtheid op het hart. Uit de uitleg van het eerste citaat uit Deuteronomium 8 en 9 bleek inderdaad dat het woord καρδία een brug vormt met het citaat uit Deuteronomium 30.

Het kernwoord καρδία

Deze verbinding wordt vaker gezien. Op twee manieren wordt door middel van het kernwoord καρδία een brug geslagen tussen de tekst uit Deuteronomium en Paulus' gebruik ervan. Allereerst kan men wijzen op het woord καρδία in het citaat zelf. Dit woord neemt een belangrijke plaats in aan het slot van het citaat, en wordt door Paulus opgenomen in het vervolg. Met καρδία wordt de plaats aangewezen waar de gehoorzaamheid zal moeten beginnen. Het gaat in het gebod om meer dan uiterlijk ποιεῖν alleen.⁶³⁹

Doch met deze opmerking wordt de bedoeling van Paulus nog niet geheel recht gedaan. Het gaat hem niet om een totale gehoorzaamheid, *een goede manier* van volbrengen van de wet, waardoor de gerechtigheid bereikt kan worden. Het gaat hem er juist om aan te tonen dat de mens zelf, zelfs door het volbrengen van de wet, de δικαιοσύνη *in het geheel niet* kan bereiken.

Anderen wijzen dan ook op de betekenis van het zelfde kernwoord in het gedeelte dat aan het citaat vooraf gaat. Daar klinkt niet alleen de oproep om het gebod van God vanuit het hart te gehoorzamen, zoals dat in de context van Deuteronomium 8 en 9 ook het geval was. In Deuteronomium 30:6 staat ook de belofte: περικαθαριεῖ κύριος τὴν καρδίαν σου καὶ τὴν καρδίαν τοῦ σπέρματός σου ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. De liefde uit het hart zal uiteindelijk alleen een werkelijkheid kunnen worden doordat God zelf in het hart ingrijpt.⁶⁴⁰

⁶³⁹ Zo J.D.G. Dunn: "... Paul underlines the fact that faith operates from the level of the heart. ... when Deut. 30:14 speaks of the word in the heart, Paul ... understands the obedience called for to be the 'obedience of faith' ...", *Romans*, 614. Evenzo J.R. Wagner: "The catchword link, 'heart', binds together the two halves of his quotation (Deut 8:17/9:14 and 30:14). By means of his interpretation of Deut. 30:14 as a call to 'confess' and 'believe', Paul presents the alternative to the misguided 'speech' of the heart in Deut. 9:4 (Rom 10:6). At the same time, Paul omits mention of 'hands' altogether (Deut 30:14). This two-pronged strategy allows him not only to avoid Deuteronomy's language of 'doing' but, more significantly, to redefine it as 'believing' and 'confessing'", *Heralds of the Good News*, 165.

⁶⁴⁰ J.D.G. Dunn en J.R. Wagner noemen deze verbinding wel, maar niet als de hoofdreden voor Paulus' gebruik van deze passage. Dunn noemt daarbij de populariteit die dit gehele hoofdstuk gehad moet hebben in het Jodendom van die tijd, blijkens toespelingen op Deut. 30:7 in Joodse grafinscripties in Klein Azië. Hij vervolgt: "The implication is near to hand that Paul would see his ministry among the Gentiles as seeking just that conversion and ... circumcision of the heart ... of which Deut 30:1-10 spoke", *Romans*, 604. En Wagner: "Paul's focus on the heart echoes an important theme of Deuteronomy 30", *ibid.*, 165.

M.A. Seifrid stelt helder: "The text which Paul quotes does not in itself, however, carry the point he is making. ... Nevertheless the broader theology of Deuteronomy, which is at least the presupposition for Deut 30:11-14, corresponds well with the Pauline use of the text", "Paul's Approach to the Old Testament", 35. S. Lyonnet geeft aan dat Paulus een nieuwe interpretatie aan de wet uit Deut. 30:11 kan

Hier wordt terecht een verband gezien met het nieuwe verbond, zoals daarvan geprofeteerd wordt door Jeremia en Ezechiël.⁶⁴¹ F. Lang vindt het opmerkelijk dat Paulus deze belofte van het nieuwe verbond niet noemt, terwijl dat precies zou aangeven wat hij bedoelt. Lang veronderstelt, dat Paulus vreest dat de woorden over het nieuwe verbond verkeerd worden opgevat, als een nieuwe vorm van wetswerken.⁶⁴² Toch is het niet voor niets dat Paulus dit citaat uit de directe context van de belofte van de besnijdenis van het hart aanhaalt. Daarmee verwijst hij naar de “Verheißungszusammenhang” waarin dit gedeelte staat.⁶⁴³

S. Lyonnet heeft al eerder gewezen op het bredere verband van de belofte van een vernieuwing van het hart als achtergrond van het citaat dat Paulus aanhaalt.⁶⁴⁴ Deze achtergrond vormt mede de “véritable contexte” van de woorden die Paulus aanhaalt. Ze kunnen daarvan niet geïsoleerd worden om tot een goed begrip ervan te komen.⁶⁴⁵

Het probleem is echter, dat hiermee niet voldoende verklaard wordt, waarom Paulus nu juist niet een woord aanhaalt dat spreekt over de besnijdenis van het hart als daad van God, maar een woord dat eerder over het doen van de mens spreekt. Het appèl van Mozes om niet aan dit woord voorbij te gaan, maar om het vanuit het hart te doen, komt zelfs in polemische toon, als een waarschuwing naar Israël toe.

Als Paulus bij deze waarschuwing aansluit, krijgt dit op het eerste gezicht niet de toon mee van een belofte, dat God het hart zal veranderen. Via het ene woord καρδία zou de gedachte aan het doen kunnen worden ingevuld vanuit de belofte die even ervoor met dat kernwoord καρδία verbonden is. Maar dat betekent op het eerste gezicht toch een ingrijpende verandering van de scopus van de tekst zelf.⁶⁴⁶

In Deuteronomium 30:11 begint een nieuwe inzet met een bekende wending: “dit gebod, dat ik u heden opleg ...”.⁶⁴⁷ Het verband met de voorafgaande belofte van

geven, omdat deze “a été synthétisé et comme résumé au v. 6 en un seul précepte, celui ‘d’aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme’, précepte solennellement promulgué dès le début du livre (6,4-7) et répété par trois fois au chapitre 30 (vv. 6,16 et 20)”, “Saint Paul et l’Exégèse juive”, 499. Vgl. H.-J. Eckstein, “Nahe ist dir das Wort”, 215.

⁶⁴¹ Αὕτη ἡ διαθήκη ... διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς, Jer. 38:33 (LXX), vgl. Jer. 39:39,40 (LXX) en Ez. 11:19, 36:26,27: καὶ δώσω ὑμῖν καρδίας καὶ νῆφιν ...

⁶⁴² Paulus “befürchtete ..., daß die Erwähnung des Haltens der Gesetze im Sinn der Gesetzesgerechtigkeit mißverstanden werden könnte.” Dat neemt niet weg dat het nieuwe verbond voor Paulus wezenlijk is in zijn denken. “Deshalb besteht in der Sache kein Zweifel daran, daß der neue Bund für Paulus eine ausschlaggebende Bedeutung hatte”, hetgeen ook geldt voor zijn interpretatie van Deut. 30:11-14, “Erwägungen zu Gesetz und Verheißung”, 596.

⁶⁴³ Ibid., 594. Vgl. H.-J. Eckstein, “Nahe ist dir das Wort”, 215,216 en S.R. Coxhead, “Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ”, *WTJ* 86 (2006), 312: “Paul has understood Deut. 30:11-14 precisely as a prophecy of the new covenant.”

⁶⁴⁴ “En même temps le v. 6 de ce même chapitre mentionne une notion également propre au Deutéronome (cf 6,16) comme à Jérémie (4,4 ; cf 6,10): la circoncision du cœur”, “Saint Paul et l’Exégèse juive”, 500.

⁶⁴⁵ S. Lyonnet, *ibid.*, 505.

⁶⁴⁶ “Der ganze Tenor des Zitats zielt doch gerade nicht in diese Richtung”, zo oordeelt H. Hübner, die hiermee ingaat tegen E. Earle Ellis, van wie hij zegt dat deze “einen ziemlichen Umweg, nämlich über Dt 30,6 und die dort ausgesprochene Beschneidung des Herzens begeht ..., um das Zitat vom Kontext her doch noch passend zu machen: Jer 31,33 identifiziere die Beschneidung des Herzens mit dem neuen Bund”, *Gottes Ich und Israel*, 87, contra E.E. Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 123.

⁶⁴⁷ Dit is het belangrijkste argument van D.J. Moo tegen deze benadering: “at v. 11 in this chapter, there is a clear transition from the prophecy of future restoration in vv 1-10 to the situation of Israel as she prepares to enter the promised land”, *Romans*, 652.

een besnijdenis van het hart door God is er wel en geeft exact aan, wat Paulus met de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bedoelt: de echte gemeenschap en het leven met God komt niet tot stand door menselijke prestatie, maar alleen door wat God zelf doet. Maar het is de vraag of het terecht is deze gedachte geheel in te lezen via het enkele trefwoord καρδία. In dat geval had een andere tekstkeuze voor Paulus meer voor de hand te liggen.

De polemische context van de vragen

Kan de tekst zelf inzicht geven in het motief waarom Paulus juist dit gedeelte aanhaalt? Centraal in het citaat zijn de twee vragen, die verwijzen naar iets wat voor mensen onmogelijk is. De waarschuwing klinkt, om dit voor mensen onmogelijke niet te willen ondernemen. Zo zijn de vragen bedoeld, ook in Deuteronomium 30: men moet wat hier staat *niet* zeggen. Tegen welk front richt zich deze waarschuwing? Is er in het kader van Deuteronomium een aanwijzing te vinden, waar deze expliciete waarschuwing zich tegen richt: om deze vragen niet te stellen en daarmee het in de vragen aan de orde gestelde niet te proberen?

G. von Rad stelt deze kwestie aan de orde in zijn commentaar, maar komt niet tot een eensluidende oplossing. Hij veronderstelt, dat de prediker er hier op wil wijzen, dat het woord van JHWH voor Israël “etwas Endgültiges und Allgenugsames ist”.⁶⁴⁸ Dat woord is helder, het is te begrijpen en er hoeft niets aan toegevoegd te worden. Zo wordt de uitspraak geheel betrokken op de openbaring van het gebod.⁶⁴⁹ Daarmee is de *Sitz im Leben* van de polemieek echter niet verklaard. Was er inderdaad een behoefte om iets aan het gebod toe te voegen? Was er een ontkennen van verantwoordelijkheid, omdat men beweerde het gebod niet te kunnen begrijpen?

J. Heller zoekt aan de hand van deze vragen verder naar een mogelijke *Sitz im Leben* van de polemieek van de tekst.⁶⁵⁰ Hij wijst op de algemene bekendheid van het Gilgamesj-epos. Hij noemt de zoektocht van Gilgamesj naar het levenskruid als achtergrond van de polemische context van de vragen. Gilgamesj moet de wateren van de dood oversteken om Utnapisjtum te bereiken, bij wie hij het geheim van het leven zoekt te vinden. In Tablet X van het epos spreekt Gilgamesj: “ik heb landen doorkruist, bergen bestegen en alle zeeën overgestoken.”⁶⁵¹ Tegenover deze onmenselijke zoektocht, die uiteindelijk het leven niet kan brengen, mag Israël weten dat het niet naar de hemel hoeft op te klimmen, noch zeeën hoeft over te steken om het leven te bereiken. Het leven is te vinden in het gebod dat God zeer dichtbij heeft gebracht. Daaruit spreekt Gods genade in zijn openbaring, maar ook

⁶⁴⁸ *Das fünfte Buch Mose*, NTD, Göttingen 1964, 132. De vragen die Von Rad eerst stelde: “Gegen welche Mißverständnisse richtet sich die Versicherung, daß dieses Gebot nicht zu ‘ungewöhnlich’, zu ‘wunderbar’ und nicht zu ‘fern’ sei? Wer meinte, ‘in den Himmel hinaufseigen’ zu müssen, um es zu holen?” (131) krijgen hiermee geen bevredigend antwoord.

⁶⁴⁹ Ook in zijn latere *Theologie des Alten Testaments* betreft G. von Rad Deut. 30:11-14 op de openbaring van het gebod. “Diese Jahweoffenbarung ist so allgenugsam, daß sie Israel jedes Suchens, Fragens oder Zweifels enthebt”, I, 241. Even verder: “nichts wäre unsinniger, als wenn sich Israel diese Offenbarung wieder zum Problem werden ließe”, *ibid.*, 244. Toch wordt niet duidelijk op welke manier Israël de openbaring problematisch zou kunnen vinden. De problematiek waar Von Rad op doelt is het gebrek aan gehoorzaamheid en dankbaarheid.

⁶⁵⁰ Heller haalt de bovengenoemde vragen van Von Rad letterlijk aan, “Himmel- und Höllenfahrt”, 480.

⁶⁵¹ J.B. Pritchard, *ANET*, 92.

meer dan dat. Het gaat er ook om, dat het gebod binnen het bereik van een mens gebracht is door God, zodat het gedaan kan worden.⁶⁵²

De polemieken achter de vragen krijgt zo meer betekenis. Wie nu alsnog naar de hemel op wil opklimmen, of zeeën probeert over te steken, wil iets ondernemen wat niet alleen *onmogelijk* is, maar wat bovendien volstrekt *overbodig* is om aan te beginnen, omdat God zijn heil op een andere wijze schenkt.

P.C. Craigie, die dezelfde achtergrond van de tekst ziet, verwoordt de zin van de passage zo: “the question, *Who will ascend to the heavens for us?* would be at best a misunderstanding, and at worst a deliberate evasion of the responsibility imposed upon man by the law to the covenant.”⁶⁵³ De vragen komen zo over als een goedkoop excuus, alsof het gebod toch te moeilijk zou zijn. Dat is het niet.

Maar is de zin van de vragen hiermee voldoende verklaard? Gaat het alleen om een soort verontschuldiging die mensen kunnen inbrengen tegen het appèl dat vanuit het gebod naar hen toekomt? Kan deze houding herkend worden in de geschiedenis van Israël?

Er is inderdaad een tijd geweest dat men in Israël aangaf geen mogelijkheden te zien nog naar het gebod te kunnen luisteren. De moed daartoe was hen ontzonken, omdat de kans op herstel van de band met God verkeken leek te zijn. Met name de profeet Ezechiël gaat in tegen een algemeen gevoel van resignatie dat kennelijk bij een deel van het volk leefde. Men zei: “onze zonden drukken op ons, hoe zouden wij dan leven?”⁶⁵⁴ Dat ging voor sommigen zo ver, dat zij geen andere uitweg zagen dan het verbond met hun God prijsgeven en gelijk te worden aan de volken om hen heen.⁶⁵⁵

Tegen die achtergrond kan de oproep om het gebod wel te gaan doen, omdat het niet te moeilijk is, zin hebben gehad. Maar de diepste reden voor de resignatie van de mensen tot wie Ezechiël spreekt was niet een excuus, noch een bepaalde gedachte over het gebod zelf, alsof dat te moeilijk zou zijn. Het ging om een fundamentele vertwijfeling of het luisteren naar het woord van God nog wel zin had, omdat vanwege de zonde en de terechte straf van God daarover elke weg tot het heil afgesloten leek te zijn.

Een werkelijk front?

Er is ook een mogelijkheid om te zoeken naar een werkelijk front waar deze vragen in de preek van Mozes tegen gericht kunnen zijn. Niet alleen als front tegen een bepaalde voorstelling van zaken in de gedachten van mensen, gebruikt als een

⁶⁵² Na Heller neemt ook P.C. Craigie een zelfde achtergrond van de polemische context van de vragen aan. Hij wijst op de zoektocht van Gilgamesh en zegt dan: “In contrast to this heroic yet tragic quest, life was to be found by the Hebrews in the law of the covenant which Mozes set before them”, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids 1976, 365. Evenzo D.L. Christensen, met verwijzing naar Craigie, *Deuteronomy*, 743.

⁶⁵³ *Deuteronomy*, 365.

⁶⁵⁴ Ez. 33:10, vgl. 37:11.

⁶⁵⁵ Ez. 20:32. “Das Zitat 32 läßt in die Resignation der Exulanten nach dem völligen Zusammenbruch aller Hoffnungen auf Wiederherstellung nach dem Brande Jerusalems von 587 hineinschauen”, W. Zimmerli, *Ezechiel I*, 453. Vgl. voor een typering van de houdingen binnen Israël op dat moment: *ibid.*, 103*.

excuus (“wij kunnen immers toch niet ...”), maar als een reëel front tegenover mensen die vinden dat ze metterdaad naar de hemel moesten klimmen of vergelijkbare prestaties moesten leveren.

J. Heller wijst op een context, waarin deze polemieken op een bijzondere manier actueel is geworden in Israël. Hij denkt aan het zoeken naar het leven in de mystiek, waarvoor dezelfde termen gebruikt kunnen worden van opklimmen tot in de hemel of een zoeken naar onbereikbare verten. Daartegenover zegt Deuteronomium 30: “die wahre Beziehung zu Gott, die zum Leben führt und im Gehorsam gegenüber dem geschenkten Wort besteht, hat keine Vorbedingung in einer übermenschlichen Leistung von seiten des Menschen.”⁶⁵⁶

Deze benadering heeft zeker voor een latere periode recht van spreken, zoals al bleek uit de studie van M. Goldberg.⁶⁵⁷ Hij ziet in de uitleg die de Targum geeft van de tekst uit Deuteronomium een vergelijkbare achtergrond. In de Targum Neofiti wordt met het hoge opklimmen en het diepe afdalen een tweetal namen verbonden van profeten, die een rol spelen in de intertestamentaire mystiek. De hemelreis van Mozes en de onderwereldreis van Jona kunnen voorbeelden worden van pogingen dichter bij een ervaring van het goddelijke te komen.⁶⁵⁸ De Targum geeft een uitleg aan de tekst van Deuteronomium waarin dit als een verkeerde weg wordt afgewezen. Tegenover een weg waarop het menselijk presteren tot het leven met God zal kunnen leiden, wordt de nabijheid van de plaats waar God te vinden is gewezen: in het woord waarin Hij zich bekend heeft gemaakt.

Een polemieken tegen een vergelijkbare mystiek zal in de tekst van Deuteronomium niet bedoeld zijn. Wel een polemieken tegen de behoefte van een mens, om het goddelijke op een vergelijkbare manier te bereiken. Of dit nu onder woorden wordt gebracht met religieus-mythische voorstellingen, waardoor het leven binnen menselijk bereik gebracht zou kunnen worden, of met mystieke voorstellingen, in de grond van de zaak gaat het om een verzet tegen de weg waarlangs het leven bereikbaar gemaakt is door wat God nabij gebracht heeft.

Op deze manier komt er een nauwere verbinding tussen de bedoeling van de tekst uit Deuteronomium en de bedoeling die Paulus hiermee heeft. Paulus laat de oudtestamentische vragen direct aansluiten op het werk van Christus. Zo legt hij een verband met het verzet dat hij opnieuw in Israël tegenkomt tegen de manier waarop God zijn heil dichtbij heeft gebracht.

Als Paulus stelt: het woord is nabij en niet ver weg, stelt hij dat tegenover diegenen die denken door middel van hun διώκειν δικαιοσύνην te bereiken, wat God uit genade in Christus nabij gebracht heeft. Paulus kan aansluiten bij de tekst uit Deuteronomium, die een vergelijkbaar front kende. Ook toen waren er al mensen, die dachten via bijzondere prestaties een speciale band met God te verkrijgen. Met dit citaat laat Paulus dus zien, dat net als in de tijd van het Oude Testament de wet

⁶⁵⁶ J. Heller, “Himmel- und Höllenfahrt”, 483.

⁶⁵⁷ “Torah aus der Unterwelt?”, vgl. hierboven nt. 618.

⁶⁵⁸ “Durch die Gegenüberstellung von Moses und Jonas wird der Bewegungsraum des Mystikers (oder des Apokalyptikers) vollständig: Der Himmel bis zum Thron Gottes hinauf und die Unterwelt bis zur Hölle und zu den Grundfesten der Erde hinunter. Wir kennen diese Reise aus einigen Apokalypsen (Ap. Esra 4-5, Ap. Zeph. 10-12, Hen. 17)”, “Torah aus der Unterwelt?”, 130.

als wet in mensenhanden de weg van God naar mensen kon blokkeren, dat opnieuw gebeurt. Wanneer de wet als wet die eisen stelt, los wordt gemaakt van het geheel van de openbaring waarin God naar mensen toekomt, kan die wet alleen maar tot een menselijk presteren brengen. De weg van het menselijk presteren is niet alleen *onmogelijk* gebleken als weg tot het leven, deze is ook principieel *onnodig* geworden.

Paulus neemt hier de menselijke prestatie als zodanig onder de loep. De focus op de plaats van de wet kan hierbij niet helpen. Hij laat daarom de woorden die naar de wet verwijzen uit het citaat weg. Ondertussen gaat het wel exact om wat mensen met de wet doen en kan Paulus een verbinding leggen met een waarschuwing die de wet zelf al deed uitgaan om niet op een verkeerde manier met de wet te willen leven. Het front uit de woorden van Deuteronomium en het front dat Paulus voor zich ziet, staan dicht bij elkaar. Zo geeft de tekst van het citaat zelf reden voor Paulus om juist deze woorden te kiezen.

De twee kernwoorden καρδία en στόμα

Nu duidelijk is dat er een verbinding gelegd kan worden tussen het verzet van Paulus tegen een verkeerde manier van streven naar het heil en de polemieek die in het citaat naar voren komt, is het al beter te begrijpen, dat dit citaat in de mond van de gerechtigheid uit het geloof gelegd kan worden. Er is een verwantschap in het front waartegen gestreden wordt.

Maar er is meer. Er kan in de woorden van de tekst die wordt aangehaald ook een positieve verwijzing gevonden worden naar de manier waarop God het leven wil geven. In dit verband werd al verwezen naar de betekenis van καρδία in het citaat. Daarbij constateerden we, dat alleen dat éne woord καρδία een te smalle basis is om op grond van dit kernwoord Gods belofte aangaande een vernieuwing van het hart als “ware context” van deze woorden uit Deuteronomium te zien. Wanneer men zich echter bewust wordt, dat naast het kernwoord καρδία nog een tweede kernwoord staat, namelijk στόμα, dat in de context van Deuteronomium vaker naast καρδία staat, waardoor beide woorden een pregnante betekenis krijgen, wordt deze basis steviger.

Het is opmerkelijk, dat Paulus het citaat laat uitlopen op de nabijheid van het openbaringswoord ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου (Deut. 30:14 / Rom. 10:8). Paulus neemt dan ook in het vervolg niet alleen het kernwoord καρδία op, maar ook het kernwoord στόμα. Deze begrippen krijgen betekenis in onderlinge samenhang, als uitdrukking voor de plaats waar de δικαιοσύνη en de σωτηρία ontvangen worden.⁶⁵⁹ Er is door exegeten nog geen aandacht aan geschonken, dat juist beide kernwoorden καρδία en στόμα in hun onderlinge samenhang ook in de context van het citaat uit Deuteronomium een belangrijke rol speelt.

Deze beide woorden zijn vanwege hun onderlinge verband van grote betekenis in het boek Deuteronomium. De belangrijke functie van het kernwoord καρδία is door meerderen aangetoond.⁶⁶⁰ Via het nieuwe kader dat het citaat uit Deuteronomium 30

⁶⁵⁹ Rom. 10:9,10.

⁶⁶⁰ Vgl. de hierboven aangehaalde verwijzingen naar S. Lyonnet, F. Lang, H.-J. Eckstein, M.A. Seifrid, J.D.G. Dunn en J.R. Wagner.

krijgt door de woorden μή εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, werd een verbinding gelegd met een wezenlijke oproep uit het begin van het boek. Tegenover het denken op eigen vermogen te kunnen vertrouwen, is het hart de plaats waar het vertrouwen op God een plaats zal hebben, als bron voor het juiste leven in het verbond.⁶⁶¹

Een korte manier om dit te zeggen is te vinden in het bekende Deuteronomium 6:6: καὶ ἔσται τὰ ῥήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Deze opdracht wordt herhaald in Deuteronomium 11:18. In plaats van het minder pregnante ἔσται staat daar een intensiever ἐμβαλεῖτε. Zo krijgt het hele gedeelte waarin de oproep om God van harte lief te hebben telkens terugkeert, een kader. Dit liefhebben is mogelijk wanneer het volk de woorden van God in het hart legt. In dit verband staat de oproep om ook zelf het eigen hart te besnijden (Deut. 10:16), en niet hardnekkig te blijven.

In het afsluitende gedeelte van het boek Deuteronomium wordt steeds duidelijker, dat dit niet kan zonder dat God zelf daartoe zal ingrijpen. De besnijdenis van het hart komt terug als een belofte van God zelf.⁶⁶² In het afsluitende lied van Mozes (Deut. 32:1-43) komt op een onvergelijkelijke manier de trouw van God naar voren, die ondanks de hardnekkigheid van Israël zijn verbond gestand zal doen.⁶⁶³ Door dit lied krijgt de appellerende preek van Mozes een afsluiting die zichtbaar maakt, dat God er op zijn manier voor zal zorgen, dat zijn bedoeling met zijn volk niet zal worden tenietgedaan door de ongehoorzaamheid van Israël.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Vgl. Deut. 4:9,29, 5:29, 6:5,6,12(A), 8:2,5,14, 10:12,16, 11:13,16,18. Andere teksten in Deut. waar het hart wordt aangewezen als de plaats waar de gehoorzaamheid aan het woord begint: Deut. 13:3, 26:16, 30:1,2,6,10,14,17, 32:46.

⁶⁶² "In 10:16, 'the circumcision of the heart' is a part of the exhortation to obedience; it was something required of the people that they could do. In 30:6, it is seen rather to be an act of God and thus indicates the new covenant, when God in his grace would deal with man's basic spiritual problem. When God 'operated' on the heart, then indeed the people would be able to love the Lord and live (v. 6)", P.C. Craigie, *Deuteronomy*, 364.

⁶⁶³ D.L. Christensen geeft de volgende indeling van het lied, waarmee kort een typering ervan gegeven is: "vs. 1-6: God's Justice and Israel's Disloyalty; 7-14: The Past: God Blessed Israel in the Exodus/Eisodus; 15-29: Israel's Sin Provokes God's Punishment; 30-36 The Present: God's Decision to Punish His Enemies;

36-43: The 'Vengeance' of God – Israel Delivered." Over het belang van dit lied voor de ontwikkeling van profetie en eschatologie schrijft hij: "The seeds of subsequent eschatological theology within the biblical tradition were sown at the outset", *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC, Nashville 2002, 787. Ook de wraak, die Christensen tussen aanhalingstekens zet, past geheel binnen deze eenzijdige verbondstrouw van God, zo heeft H.G.L. Peels aangetoond. "Geen aardse macht komt nog op voor dit volk, dat vrijwel ten onder gaat (vs. 36). Maar dan treedt de allerhoogste Rechtsinstantie op, de ondanks-alles-trouwe Bondgenoot, de Koning-krijgsheld. Hij doet zijn verbond gestand en wrekt. ... God identificeert zich met zijn volk (cf. Gen. 12:3); wanneer Hij het bloed van Israël wrekt, komt Hij op voor een zaak, die niet alleen de hunne, maar ook de zijne is", *De Wraak van God*, Zoetermeer 1992, 117,118. Dat dit niet aan de gehoorzaamheid van Israël ligt, komt in dit lied met zeer scherpe woorden naar voren. JHWH versmaadt zijn volk, omdat zij Hem versmaden (32:19, vgl. 31:20). Hij is gekrenkt door zijn zonen en dochters (32:19). En toch is het laatste vers vol van lof; zelfs de natiën loven mee, omdat Hij het bloed van zijn knechten wrekt καὶ ἐκαθαρίει κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (32:43). Het laatste woord is verzoening (32:43). "Hij die zijn volk vanwege de grenzeloze afval verwierp, houdt het toch vast, wrekend en verzoenend", Peels, *ibid.*, 117.

⁶⁶⁴ R.B. Hays denkt in dit lied zelfs al de grondlijnen van Paulus' denken terug te vinden en waagt de stelling: "Deuteronomy 32 contains Romans in nuce", *Echoes of Scripture*, 164. Ondanks aanvallen op deze stelling blijft hij deze verdedigen. In "On the rebound" houdt hij in antwoord op J.C. Beker vol, dat Paulus in Deut.32 een basaal antwoord vond op wat hij meemaakt: heidenen ontvangen het heil in geloof, terwijl Israël zich blijft verzetten. Door Deut. 32 blijft Paulus echter hoop houden.

In verband met het lied van Mozes komt nu een ander kernwoord naar voren, dat een vergelijkbare plaats krijgt als het kernwoord καρδία. Het lied dat op een verrassende manier Gods verbondsbelofte voor zijn volk Israël onderstreept, moet worden geleerd en gezongen. Het is begrijpelijk dat dit op een hoorbare manier gebeuren moet: ἐν τῷ στόματι. Daarmee komt een nieuw kernwoord naar voren, ter aanduiding van de plaats waar het woord van God terecht zal moeten komen: τὸ στόμα. Op dezelfde manier als Israël het woord van God in het hart moet neerleggen, moet Mozes dit lied in de mond van Israël neerleggen, zodat het als blijvend perspectief mee kan gaan.

De opdracht die Mozes daartoe krijgt, verwijst door de herhaling van exact dezelfde bewoordingen naar die eerdere opdracht aan Israël om het woord in het hart neer te leggen. Ter vergelijking:

Deuteronomium 11:18

καὶ ἐμβαλεῖτε
τὰ ῥήματα ταῦτα
εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν.

Deuteronomium 31:19

καὶ ἐμβαλεῖτε
αὐτήν
εἰς τὸ στόμα αὐτῶν.

Αὐτήν (in Deut. 31:19) verwijst naar ἡ ῥῆς. In hetzelfde vers wordt naar het lied verwezen met de woorden τὰ ῥήματα τῆς ῥῆς ταύτης, hetgeen formeel overeenkomt met τὰ ῥήματα ταῦτα uit 11:18.

De overeenkomsten zijn opmerkelijk. De eerste tekst vormt de afronding van de themaverbinding woord-hart, de tweede is de opstap naar een nieuwe themaverbinding woord-mond. In Deuteronomium 31:19 wordt er aan toegevoegd, dat dit lied ook in de mond van het nageslacht niet zal verstommen. In 31:30 staat nadrukkelijk, dat Mozes τὰ ῥήματα τῆς ῥῆς ταύτης ten einde toe sprak εἰς τὰ ὦτα van geheel Israël.

In Deuteronomium 32:1 komt de themaverbinding mond-woord terug: Mozes roept op te horen naar de woorden uit zijn mond. Het begin van het lied laat zien op welke manier die woorden leven brengen. De woorden zijn als regen en als dauw, die overal waar het vocht komt, het groen tevoorschijn doet komen.⁶⁶⁵ Daarmee krijgen de woorden die in de mond gelegd moeten worden, een levenwekkende betekenis. Dat levenbrengende is blijkens het lied dat hier geleerd moet worden alleen te danken aan Hem, die de Rots van zijn volk wordt genoemd, ondanks het halsstarrig verzet van zijn volk zelf.⁶⁶⁶

⁶⁶⁵ Deut. 32:2.

⁶⁶⁶ Deut. 32: 4,18,30,31. "The Metaphor Rock is used to speak of God here (v 4) for the first time in Scripture. It appears frequently in the Psalms. ... The expression denotes the unchangeable power, faithfulness, and love that constitute the secure and immovable foundation on which we build our hopes", D.L. Christensen, *Deuteronomy*, 799.

Het is typerend voor de LXX dat deze de metafoer consequent weg-vertaalt met θεός. Ook de Griekse versies hebben geen equivalent voor צור. Kennelijk werd de vergelijking te aanstootgevend gevonden voor de levende God. Het is opmerkelijk dat Paulus even hiervoor een citaat aanhaalde, waarin over Christus als λίθος en πέτρα gesproken werd. Of hij via de impliciete verwijzing naar Deut. 32 en de centrale plaats daarin van de typering van God als Rots een verbinding heeft gezien met dit citaat uit Jes. 8:14, kan alleen een suggestie blijven.

Door deze dubbele themaverbinding, hangt de “Verheißungszusammenhang”⁶⁶⁷ die eerder genoemd werd vanwege de functie van het woord καρδία, niet meer aan het voorkomen van een enkel woord. Via de woordverbinding van καρδία ἐν στόμα, die vanwege hun onderlinge verband in de context van Deuteronomium een structuurbepalende rol hebben, krijgen de woorden van het citaat zelf een nauwe verbinding met de boodschap van het gehele boek.

Wanneer dit gezien wordt, is het beter te begrijpen, dat Paulus juist dit citaat aanhaalt waarin deze beide woorden voorkomen. Hiermee krijgt zijn nadruk op het feit, dat de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ alleen ontvangen kan worden door Gods genadige heilsdaad, een diepe verworteling in de boodschap van het laatste gedeelte van Deuteronomium. Vanwege dit bredere verband kunnen de woorden van de tekst terecht bij de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως in de mond gelegd worden.

Het kernwoord ἐγγύς

Er is nog een verbinding tussen de inhoud van het citaat en de bedoeling die Paulus hiermee heeft. H.-J. Eckstein heeft gewezen op de betekenis van het kernwoord ἐγγύς in Deuteronomium 30:14. Ook hij vindt een verbinding met de bredere context van het citaat via het enkele kernwoord καρδία te smal. Ook hij zoekt maar een diepere beweegreden voor Paulus om juist dit gedeelte aan te halen.⁶⁶⁸ Hij ziet echter niet het verband tussen καρδία en στόμα in de context van Deuteronomium 30.⁶⁶⁹

Hij zoekt de grond voor Paulus’ keuze van deze tekst vooral in het kernwoord ἐγγύς. Hij komt tot deze gedachte vanwege de toepassing die Paulus aan de woorden van Deuteronomium 30 geeft. Wat nabij is in de mond en in het hart, brengt tot δικαιοσύνη en σωτηρία.⁶⁷⁰ Deze laatste begrippen komen in de context van Deuteronomium 30 niet voor. Ze zijn veelvuldig te vinden in de boodschap van Deutero-Jesaja, die vormend geweest is voor Paulus’ gedachten over de δικαιοσύνη die God schenkt.⁶⁷¹ In verband met deze beide termen komt het kernwoord ἐγγύς in de boodschap van Deutero-Jesaja nadrukkelijk terug. In Jesaja 46:13 staat ἡγγισα τὴν δικαιοσύνην μου, in Jesaja 51:5: ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου en in Jesaja 56:1: ἡγγισεν γὰρ τὸ σωτήριόν μου. Wat in Deuteronomium 30 als een verre belofte gold, krijgt in de profetie van de tweede Jesaja een eschatologische dimensie. Daarin ligt een brug naar het gebruik dat Paulus van deze woorden kan maken. “Was bei Jesaja als nahe bevorstehend verkündet wurde (hebr. *qrb*), versteht Paulus als in der Gegenwart eingetroffen.”⁶⁷²

Door middel van deze brug krijgt ook het ἐγγύς van Deuteronomium 30:14 een nieuwe betekenis. Het woord is in het heil dat God nabij brengt, niet alleen nabij in

⁶⁶⁷ Eerder aangehaald woord van F. Lang, “Erwägungen zu Gesetz und Verheißung”, 594.

⁶⁶⁸ “So müssen die Beweggründe dafür, daß Paulus Dtn 30, 11-13 zitiert, in der Aussage und den Begriffen des Abschnitts selbst gesucht werden”, “Nahe ist dir das Wort”, 213.

⁶⁶⁹ Eckstein blijft dan ook een scherpere tegenstelling zien tussen de intentie van de woorden van Deuteronomium en die van Paulus, *ibid.*, 216.

⁶⁷⁰ Rom. 10:9,10.

⁶⁷¹ Eckstein noemt Dtr-Jes. 46:12,13, 51:5a,8, 54:14a,17 en Trito-Jes. 56:1, 59:17, 61:10,11, *ibid.*, 217.

⁶⁷² H.-J. Eckstein, *ibid.*, 217.

de betekenis van openbaar en binnen menselijk bereik, maar het wordt in eschatologische zin nabijgebracht.

Het is opmerkelijk dat H. Hübner bij de uitleg van Romeinen 9:30 al wees op het verband met Jesaja 51:1-15.⁶⁷³ We zagen al dat Jesaja 51 een bijzondere plaats heeft in de ontwikkeling van de boodschap van Deutero-Jesaja. Er komt een volk dat de δικαιοσύνη van God zoekt, bestaande uit mensen uit Abraham en mensen uit de volkeren.⁶⁷⁴ In Romeinen 9:30 werd hieraan herinnerd in het kader van een oproep de δικαιοσύνη op die manier te zoeken, waarop de heidenen die nu vinden, en niet langer de weg van het menselijk presteren te bewandelen. Die oproep kreeg extra klem vanuit de context van Jesaja 51.

Wanneer het verband dat Eckstein legt via het kernwoord ἐγγίζειν terecht is, krijgt deze oproep nog meer accent: “zie hoe het heil nu nabij gekomen is”. Het is frappant dat in dit verband het woordpaar καρδία en στόμα opnieuw terugkomt. Het volk bij wie God zijn heil dichtbij brengt is een volk, dat wordt aangesproken als λαός μου, οὗ ὁ νόμος μου ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν.⁶⁷⁵ Als afsluiting van de troostvolle boodschap wordt dit volk opnieuw aangesproken als λαός μου, waarvan dan gezegd wordt: θήσω τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου.⁶⁷⁶ Hierin is een herinnering te horen aan de woorden uit Deuteronomium, waarin het volk verzekerd werd, dat Gods woord inderdaad ἐγγύς is, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.

Deze echo van de woorden uit Deuteronomium in de profetie van Deutero-Jesaja kan gezien worden als een bevestiging dat met het woordpaar καρδία – στόμα een heilsboodschap verbonden is, die verder gaat dan de perikoop die door Paulus wordt aangehaald.

Het kernwoord ῥῆμα

Er kan nog een verbinding aangewezen worden tussen de inhoud van het citaat en de bedoeling die Paulus er mee heeft, namelijk via Psalm 67:12 LXX.⁶⁷⁷ Paulus gebruikt het woord ῥῆμα, dat in het citaat op het gebod betrokken is, voor het ῥῆμα τοῦ Χριστοῦ, dat hij op het evangelie betreft.

We zagen reeds, dat er inhoudelijke verbindingslijnen bestaan tussen het citaat uit Deuteronomium en Paulus' gebruik ervan via de polemische context van de vragen uit Deuteronomium, via het gebruik van het woordpaar στόμα en καρδία en via het gebruik van het kernwoord ἐγγύς. Zoals aangegeven duiden deze verbindingen telkens aan, dat het gebod zelf niet tot het heil van God kan brengen, als God niet iets anders zou geven. Dit andere is duidelijker geopenbaard en definitief tot stand gebracht in het evangelie van Jezus Christus.

⁶⁷³ In *Gottes Ich und Israel*, 64, vgl. exegese van Rom. 9:30-32a hierboven.

⁶⁷⁴ Jes. 50:10-51:2 en 51:5.

⁶⁷⁵ Jes. 51:7.

⁶⁷⁶ Jes. 51:16.

⁶⁷⁷ Op deze verbinding heeft O. Hofius mij gewezen. P. Stuhlmacher duidt hier zeer summier op en concludeert: “Man kann sogar erwägen, ob Paulus bei seinen Formulierungen in Röm 10,14ff nicht auch Ps (67) 68 vor Augen stand”, “Das paulinische Evangelium” in *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 172, Anm. 34. Deze paragraaf kan gezien worden als zo'n overweging.

Mogelijk heeft Paulus vanuit het Oude Testament nog een impuls gekregen om het ῥῆμα uit Deuteronomium 30 op het evangelie van Jezus Christus te betrekken. Hij kan daarvoor steun gevonden hebben in Psalm 67:12 LXX, waar expliciet staat:

κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ.

Deze tekst kan verklaren waarom Paulus in het vervolg van zijn uiteenzetting voor de εὐαγγελιζόμενοι die door het ῥῆμα τῆς πίστεως (Rom. 10:8) in beweging worden gezet, ook een meervoudsvorm gebruikt. Hij verandert in een citaat uit Jesaja 52:7 de enkelvoudsvorm εὐαγγελιζόμενος die daar te vinden is, in een meervoud (in Rom. 10:15): οἱ εὐαγγελιζόμενοι.⁶⁷⁸ Door deze meervoudsvorm kan het citaat uit Jesaja 52 goede aansluiting vinden bij het citaat ervoor, uit Joël 3:5, waar in de context ook sprake was van εὐαγγελιζόμενοι.⁶⁷⁹ Maar de pluralis kan ook aansluiten bij Psalm 67:12 LXX, waar het ῥῆμα van de κύριος de εὐαγγελιζόμενοι in beweging zet.

Dat kan een aanvullende verklaring verklaring geven waarom Paulus juist dit ῥῆμα als typering van het evangelie gebruikt. Dat gebeurt alleen hier in het *Corpus Paulinum*, in Romeinen 10:8 en 17.⁶⁸⁰ Het citaat in Romeinen 10:18 uit Psalm 18 LXX kan daarvoor geen reden zijn. Daar staat de meervoudsvorm ῥήματα, en deze ῥήματα worden daar op de boodschap van de vreugdeboden betrokken, niet op het ῥῆμα Χριστοῦ dat de vreugdeboden in beweging zet. Een brug om tot de verbinding tussen het ῥῆμα uit Deuteronomium en het meervoud van de predikers die het ῥῆμα τῆς πίστεως verkondigen, is dan eerder te vinden in Psalm 67 LXX.

Paulus kan op de associatie met Psalm 67 LXX gekomen zijn vanwege enkele overeenkomsten van deze psalm met de context van het citaat uit Deuteronomium. Uit Efeziërs 4:8 blijkt, dat hij bekend was met deze overeenkomsten.

Paulus beschrijft het opvaren van God als κύριος naar den hoge, ἀνέβης εἰς ὕψος (Ps. 67:19 LXX). In de Hebreeuwse tekst ontvangt Hij daar gaven onder de mensen. De latere interpretatie denkt hier aan gaven, die Hij aan de mensen geeft. Dit wordt dan verbonden met de wetgeving op de Sinai.⁶⁸¹

Ook zonder deze latere interpretatie geeft de psalm aanleiding om Gods werk tot heil van de mensen daarin te zien, dat Hij doet wat voor mensen onmogelijk was. Dat wordt in de psalm aanschouwelijk gemaakt als het opvaren van God in de

⁶⁷⁸ Ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου uit Jes. 52:7 wordt bij Paulus: ὡς ὥραι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων, Rom. 10:15.

⁶⁷⁹ Joël 3:5: καὶ ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται· ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφόμενος, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται.

⁶⁸⁰ Rom. 10:8: ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἔστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν; Rom. 10:17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

⁶⁸¹ "Im Spätjudentum wird Ps. 68 fast immer auf Mose gedeutet, der zur Höhe des Sinai emporstieg, um das Gesetz zu empfangen. Von dieser Neuinterpretation her versteht sich eine Änderung des Textes in V. 19. Nicht mehr heißt es jetzt 'Du hast Gaben unter Menschen empfangen', sondern: 'Du hast Gaben empfangen für den Menschen; das ist die Thora, die als Geschenk Israel umsonst gegeben worden ist' (MidrPs 68 Par. 11 [160a]) bzw. 'Du hast sie (scil. die Worte der Thora) den Menschen gegeben' (TgPs 68,19)", J. Gnika, *Der Epheserbrief*, HTKNT, Freiburg/Basel/Wien, 1982³, 207.

hoogste hoogte en zijn afdalen in de diepste diepte, waaruit Hij terugbrengt, wat voor mensen niet te bereiken was.⁶⁸²

De psalm wil alle heidense pogingen afwijzen, die het leven met God via menselijke prestaties zoeken te bereiken. Daartoe wordt gebruik gemaakt van terminologie die voortkomt uit heidense mythologische voorstellingen. God brengt nabij, wat voor het heidense streven onmogelijk was.⁶⁸³ Het is opmerkelijk, dat daarbij precies dezelfde motieven van het opstijgen in de hoogte en het neerdalen in de diepte van de zee een rol spelen, als in Deuteronomium 30.

Het is te begrijpen, dat dit heilswerk van God in de latere uitleg betrokken wordt op het nabijbrengen van de wet. Daarom is het ook goed denkbaar, dat Paulus juist in dit verband tot deze psalm kwam. Het is daarbij opmerkelijk, dat ook in Efeziërs 4:8 dezelfde psalm naar voren komt om het opvaren van Christus naar de hemel aan te duiden, alsmede de gaven die Hij vanuit de hemel aan zijn gemeenten geschonken heeft.

Psalm 67:12 LXX is dus geen oppervlakkige reminiscentie van dezelfde woorden, maar geeft inhoudelijk de gedachte uit de context weer, dat God als κύριος zijn woord nabij gebracht heeft en vreugdeboden uitzendt om dat te verkondigen.

De betekenis van de woorden in Psalm 67:12 LXX komt precies overeen met het gebruik van deze woorden door Paulus. Dit vers kan daarmee een brug vormen van het ῥῆμα uit Deuteronomium 30 naar het ῥῆμα τῆς πίστεως, dat door Paulus en de andere apostelen als εὐαγγελιζόμενοι verkondigd wordt.

f. Conclusie

De vragen uit het begin van dit hoofdstuk kunnen nu een positieve beantwoording krijgen. Wanneer het citaat gelezen wordt in de verbanden waarin het staat is het te begrijpen, waarom Paulus juist deze woorden uit Deuteronomium gekozen heeft als typering van de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη.

Langs vijf verschillende routes konden diverse intertextuele verbanden worden aangewezen, die dit telkens opnieuw bevestigden. In de eerste plaats via de context van de aangehaalde woorden uit Deuteronomium 8 en 9; vervolgens vanuit de achtergrond van de waarschuwing om de in Deuteronomium 30:12 en 13 genoemde vragen niet te stellen en de daar aangeduide bovenmenselijke prestaties niet te willen ondernemen; ten derde via het woordpaar καρδία en στόμα, dat de door Paulus aangehaalde woorden in het grotere belofte-kader van het boek Deuteronomium plaatst; ten vierde via het gebruik van het kernwoord ἐγγύς in Deutero-Jesaja; en tenslotte via de plaats van het kernwoord ῥῆμα in Psalm 67 LXX.

De woorden uit Deuteronomium 30:11-14 bestrijden de gedachte, dat het ῥῆμα van God ver weg zou zijn. In de directe context van het citaat is dit ῥῆμα het gebod. Zo

⁶⁸² Dit “terugbrengen” is in de LXX veranderd in een “terugkeren”: εἶπεν κύριος· ἐκ Βασαν ἐπιστρέψω, ἐπιστρέψω ἐν βυθοῖς θαλάσσης, Ps. 67:23 LXX. “Da die Basanberge die höchste Höhe bezeichnen und der Meeresgrund die tiefste Tiefe, ist Gottes Bewegung nach oben und unten immerhin angedeutet”, J. Gnlika, *Epheserbrief*, 207, vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15,2, Neukirchen 1978⁵, 636.

⁶⁸³ “Die Eigenart des Ps. 68 besteht darin, daß in eine urkanaanäische, kultisch verwurzelte Vorstellungswelt der Heilsgott Israels einbricht und alle mythologischen Vorgegebenheiten neu bestimmt und füllt”, H.-J. Kraus, *Psalmen*, 636,638.

typeert deze tekst het gebod als doenlijk en klinkt deze in zijn directe context als een appèl om dit gebod metterdaad in de praktijk te brengen.

Indien echter de ruimere context van dit appèl wordt mee-gehoord, blijkt dat het doenlijke van het gebod sterk gerelativeerd dient te worden. Ten eerste omdat de tekst zelf waarschuwt geen bovenmenselijke prestaties te willen ondernemen om dit ῥῆμα te bereiken. De polemische toon van deze waarschuwing duidt reeds aan, dat de genoemde nabijheid van dit woord niet zo maar geaccepteerd wordt. Dat heeft een duidelijke reden.

Kennelijk trachtten de hoorders van deze boodschap wel op een andere wijze tot God te gaan, dan door middel van het ontvangen van dit ῥῆμα. In dit verband wordt al gewezen op de betekenis van het hart en van de mond van de ontvangers van deze waarschuwing. Wat in Deuteronomium wordt aangeduid, wordt door Paulus veel scherper voor het voetlicht gebracht, als hij de reden expliciteert, waarom dit ῥῆμα het hart en de mond van de mens niet kon bereiken. In de context van de brief aan de Romeinen heeft hij de achtergrond hiervan laten zien. Van Adam af is het hart en de mond van de mens daarvoor gesloten (Rom. 5:12 e.v.), gebonden als hij is onder de zonde (Rom. 3:9 e.v.).

Iets van deze gebondenheid wordt al in het woord uit Deuteronomium zichtbaar, als men rekent met de achtergrond van de genoemde vragen. Wanneer de andere aangeduide intertextuele verbanden hierbij betrokken worden, wordt de aansluiting bij de gedachtegang die Paulus ontwikkelt nog duidelijker. De context van Deuteronomium 8 en 9 benadrukte telkens, dat Israël niet moest denken, dat het heil van God uit eigen kracht te bereiken zou zijn. Het gebruik van het kernwoord ἐγγύς gaf vanuit het intertextuele verband met verschillende teksten uit Deutero-Jesaja reeds aan, dat er een andere weg geopend moest worden, om de δικαιοσύνη te bereiken. Het kernwoord ῥῆμα wees op de intertextuele samenhang van deze andere weg – reeds binnen het Oude Testament – met de vreugdeboodschap van het εὐαγγέλιον. En uit de intertextuele samenhang van de kernwoorden στόμα en καρδιά bleek, dat uiteindelijk alleen God zelf zijn heil daar kan en zal brengen, waar het komen moet: in het hart en in de mond.

Als de tekst gelezen wordt in het kader van het directe appèl dat in Deuteronomium vanuit deze woorden klinkt, kunnen deze woorden worden opgevat als een expliciet verwijt aan het adres van Israël. Vanuit zijn eigen schriften kan het er voor verantwoordelijk gehouden worden, dat het geen gehoor heeft gegeven aan dit woord dat als evangelie naar hen toekomt, doordat het wel geprobeerd heeft de δικαιοσύνη via eigen prestaties te bereiken.

Indien men echter het bredere kader van deze woorden beseft, ontdekt men dat uiteindelijk God zelf het menselijke handelen van zijn volk omsluit. God zelf brengt zijn woord nabij. Hij zelf verandert harten en legt zijn woorden in de mond, zodat deze tot het heil brengen. Daar gaat het volgens Paulus om bij de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Het woord dat leven brengt kan alleen ontvangen worden, zonder toedoen van menselijke prestatie. En er is slechts één manier om dit te ontvangen: uit het geloof. Zo bevat het citaat niet alleen een waarschuwing, maar vooral een belofte.

De inhoud van dit geloof wordt in het ῥῆμα τοῦ Χριστοῦ verder geopenbaard en uiteindelijk definitief bepaald door Gods werk in de komst en opstanding van Jezus

Christus. Om die reden kan Paulus het ῥῆμα uit Deuteronomium omduiden en toepassen op het werk van Christus. Daarmee geeft hij zelf als apostel een nieuwe betekenis aan het citaat. De intertextuele verbanden van de tekst kunnen inzicht verschaffen, hoe hij er toe kon komen om deze toepassing te maken. Hij vond er ook binnen het Oude Testament al genoegzaam reden voor.

Op deze wijze krijgt de boodschap van de ἐκ πίστεως δικαιοσύνη een diepe verankering in de Schriften. De Schriften werpen licht op het evangelie van Christus, en het evangelie bevestigt de Schriften als het blijvend betrouwbaar getuigenis van de God van Israël.

g. De citaten uit Deuteronomium in het verband van Romeinen 10:6-13

Alvorens naar het volgende hoofdstuk over te gaan, waarin de citaten vanaf Romeinen 10:11 in hun onderlinge samenhang zullen worden uitgelegd, is het goed enig overzicht over de structuur en de inhoud van het geheel te geven. Dit biedt tevens gelegenheid de resultaten van de exegese tot nog toe in een korte hoofdlijn samen te vatten.

Structuur

De woordverbinding στόμα en καρδιά is niet alleen wezenlijk voor het verstaan van de overname van de teksten uit Deuteronomium door Paulus, dezelfde woordverbinding bepaalt vervolgens in hoge mate de structuur van de verdere uiteenzetting die Paulus aan deze citaten verbindt. Het is opmerkelijk dat niet alleen in formele zin geconstateerd kan worden dat de twee kernwoorden στόμα en καρδιά hierin telkens naast elkaar terugkomen, maar dat ook de inhoud van de twee uit Deuteronomium aangehaalde vragen in deze dubbelstructuur wordt ingeweven. Door een aantal vaste thema's met de beide genoemde kernwoorden te verbinden, ontstaat een kunstige opbouw. Om daar zicht op te krijgen zullen de zinsdelen naast elkaar gezet worden, als A-zinnen naast B-zinnen. Om de woorden waar het om gaat goed naast elkaar te zien, worden andere woorden weggelaten, hoewel deze ook tot de grotere structuur van dit gedeelte behoren. Daar zal nog apart aandacht voor zijn.

De structuur van de A- en de B-zinnen ziet er dan als volgt uit:

- | | | |
|--------|---|--|
| vs. 6 | A | τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρονόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν |
| vs. 7 | B | τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν |
| vs. 8 | A | τὸ ῥῆμα ἐν τῷ στόματί σου |
| | B | τὸ ῥῆμα ἐν τῇ καρδίᾳ σου |
| vs. 9 | A | ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν |
| | B | καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν |
| vs. 10 | B | καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην |
| | A | στόματι ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν |

vs. 11 B πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται
 vs. 13 A πᾶς ὃς ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται

De A- en B-zinnen vormen twee parallelle rijen, waarin dezelfde kernwoorden steeds terugkomen. Dat is
 voor de A-zinnen: mond – belijden – Jezus' komst uit de hemel als κύριος – σωτηρία
 en voor de B-zinnen: hart – geloven – Jezus' opstanding uit de doden – δικαιοσύνη.

De zinnen rond het kernwoord στόμα

Thematisch horen de A-zinnen bij elkaar. Uitgangspunt van de A-zinnen is het nederdalen van Christus uit de hemel. In vers 8 is dat de inhoud van het woord, dat in de mond een plaats moet hebben. In vers 9 wordt expliciet aangegeven wat dit woord in de mond dient te zijn: κύριος Ἰησοῦς.⁶⁸⁴

Ongetwijfeld is dat een oerchristelijke belijdenis, die ook in de vroege Joodse gemeente een plaats heeft gehad en niet pas door de confrontatie met hellenistische κύριοι ontstaan is.⁶⁸⁵ De achtergrond is veeleer te zoeken in de belijdenis die fundamenteel is in de eredienst van Israël, het *sjema Yisrael* uit Deuteronomium 6:4.⁶⁸⁶ Deze luidt in de taal van de LXX: κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, κύριος εἷς ἐστίν.

Door deze belijdenis uit het bekende *sjema* (κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν) naast die van Romeinen 10:9 (κύριος Ἰησοῦς) te zetten valt direct het grote verschil op. De klemtoon ligt op het feit dat *Jezus* als κύριος beleden wordt. Indien het verband met de A-zin van vers 6 terecht zo gelegd kan worden, is deze belijdenis dus vooral betrokken op Christus' komst uit de hemel.⁶⁸⁷ God heeft zijn Zoon gezonden. Waar Hij als κύριος wordt beleden, wordt dit werk Gods in de incarnatie erkend.⁶⁸⁸

Vanaf vers 10 worden de A- en B-zinnen voortgezet, maar in chiasmische volgorde.⁶⁸⁹ Ze worden telkens ingeleid door het voegwoord γάρ. Hiermee wordt een nadere explicatie gegeven. Tegelijk wordt in vers 10-13 een tweetal citaten aangevoerd, waardoor het thema opnieuw wordt teruggebogen naar de schrift.

⁶⁸⁴ D.J. Moo merkt op: "Paul uses the 'confession' word-group (ὁμολογέω and ὁμολογία) rarely", waarbij hij nog verwijst naar 1 Tim. 6:12,13 en 2 Kor. 9:13, *Romans*, 657, nt. 57. Dit is een extra aanwijzing voor het feit, dat de combinatie van de twee woordgroepen hier ingegeven is door het citaat uit Deut. 30, waarin naast καρδία het trefwoord στόμα een centrale betekenis had.

⁶⁸⁵ De these van W. Bousset, gevolgd door R. Bultmann, dat de belijdenis κύριος Ἰησοῦς in de hellenistische heidenchristelijke gemeente is ontstaan vindt nauwelijks nog bijval. Gewezen wordt in het algemeen op het Μαράν ἀθά uit 1 Kor. 16:22 en Did. 10:6 als vroege Aramese belijdenis, waarin Jezus als ܡܪܝܢ wordt aangeroepen, vgl. b.v. H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 238, C.E.B. Cranfield, *Romans*, 528.

⁶⁸⁶ Hierop wijst terecht J.D.G. Dunn, *Romans*, 607.

⁶⁸⁷ Het gaat hier dus niet om Christus' verhoging, "the exaltation", contra J.D.G. Dunn, *Romans*, 605 en J.R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 167.

⁶⁸⁸ Meestal wordt de κύριος-titel betrokken op de opgestane Christus; b.v. in Rom. 1:4, 4:24, 5:21, vgl. 1 Kor. 15:57 e.a.p.. Toch kan Paulus ook de Christus vóór Pasen als κύριος aanduiden, vgl. 1 Kor. 2:8, 11:23, Gal. 6:14 en 1 Thess. 2:15. In 1 Kor. 8:6 heet zelfs de preëxistente Christus κύριος. De overdracht van de κύριος-titel van JHWH op Jezus Christus "konnte zweifellos einzig unter der Prämisse erfolgen, daß Christus wesen- und ursprunghaft auf die Seite Gottes gehört", H.-C. Kammler, "Die Prädikation Jesu Christi als 'Gott' und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b", *ZNW* 94 (2003), 177.

⁶⁸⁹ Op deze chiasmische structuur wijst ook O. Hofius, "Fides ex auditu", 78, nt. 42. Hij legt echter geen verbinding met de structuurbepalende rol van de beide kernwoorden στόμα en καρδία in Deuteronomium.

De A-zinnen staan nu op de tweede plaats. De reden voor deze structuurwijziging is opnieuw te vinden in de inhoud van de citaten. Vers 10 verklaart dat het belijden met de mond tot het heil brengt. Dat wordt in de volgende A-zin onderbouwd met een citaat uit Joël 3:5. Door dit citaat als laatste op te voeren, krijgt één van de twee kernwoorden waar het Paulus in het gehele gedeelte om ging, namelijk σωτηρία, het laatste woord. Zo wordt direct vanuit de schrift getoond, dat dit belijden inderdaad σωτηρία brengt.

De zinnen rond het kernwoord καρδιά

De B-zinnen horen ook thematisch bij elkaar. Het uitgangspunt voor deze reeks is het heilsfeit van de opstanding van Christus uit de doden, vers 7. In vers 8 is dat de inhoud van het ῥῆμα τῆς πίστεως, dat dus ook in het hart een plaats zal moeten hebben. In vers 9 wordt expliciet aangegeven wat de inhoud van dit woord in het hart dient te zijn: het geloof, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν⁶⁹⁰ ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

In vers 10 wordt duidelijk waar dit geloven met het hart brengt: dit leidt tot de δικαιοσύνη, hetgeen in vers 11 onderbouwd wordt met een schriftwoord, dat al eerder geklonken heeft: Jesaja 28:16. Het niet beschaamd worden uit dit citaat staat gelijk aan het verkrijgen van de gerechtigheid.⁶⁹¹ Inhoudelijk is dit al aan de orde geweest in 9:33.

Uiteraard blijven de A- en B-zinnen nauw op elkaar betrokken. Hier worden deze twee clusters echter thematisch onderscheiden, om zichtbaar te maken dat ook voor Paulus het woordpaar στόμα en καρδιά in onderlinge verbondenheid structuurbepalend is.

Andere structuurbepalende elementen

Naast deze structuuranalyse die bepaald wordt door de woordverbinding στόμα en καρδιά is er een tweede manier waarop de structuur van dit gedeelte beschouwd kan worden, vanuit de opbouw van Paulus' gedachtegang. Vanaf vers 10 wordt de toon van de tekst anders. In elk vers wordt het voegwoord γάρ herhaald, hetgeen aangeeft dat het om een nadere explicatie gaat van wat in vers 6-9 werd gezegd.

Vers 6-9 vormt qua toonzetting een zekere eenheid. De aansprekende vorm uit het citaat van Deuteronomium wordt tot in vers 9 volgehouden, vanaf vers 10 wordt de toon meer algemeen, constaterend.

Daarbij heeft vers 6-9 een dubbele omlijsting. Vóór de A- en B-zinnen staat een waarschuwing: “zeg niet in uw hart”. Dit is een woord dat gesproken wordt door de gerechtigheid uit het geloof. In vers 8 staat na de A- en B-zinnen de constatering dat hiermee de inhoud van het woord des geloofs is weergegeven. Dit *spreken* (λέγειν) van het geloof vormt een *inclusio* rond het citaat.

Daaromheen is er nog een tweede omlijsting. Rondom de eenheid van de A- en B-zinnen in vers 6-9 staan de beide kernwoorden van de passage: δικαιοσύνη en σωτηρία. Vers 6 begint met de δικαιοσύνη, vers 9 eindigt met de σωτηρία.

⁶⁹⁰ D.i. κύριος Ἰησοῦς, zoals Hij in de A-zin werd beleden. Beide zinnen blijven nauw met elkaar verbonden.

⁶⁹¹ Zo ook O. Michel, “Die Verheißung des Alten Testaments: οὐ κατασχυνθήσεται entspricht der “Gerechtigkeit” von V 10: Wer gerecht ist, wird nicht zuschanden (= vor Gott)”, *Römer*, 331.

De woorden die buiten de A- en B-zinnen vallen vormen dus een zinvol kader om deze eenheid. Door deze inkadering wordt het verband gelegd met de voorafgaande gedachtegang, waarin de kernwoorden *δικαιοσύνη* en *σωτηρία* een centrale plaats hadden.

Deze waarnemingen zijn schematisch aldus samen te vatten:

- vs. 6a ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·
 vs. 6b/7 A / B
 vs. 8aa ἀλλὰ τί λέγει;
 vs. 8aab A / B
 vs. 8bβ τοῦτ' ἔστιν τὸ *ῥῆμα* τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.
 vs. 9abα A / B
 vs. 9bβ σωθήση

Vers 10-13 vormt ook een zekere eenheid. Paulus verbindt wat hij uit het citaat concludeerde met een meer algemene uitspraak. Dit gedeelte bevat bovendien een nieuw aspect: dat het evangelie zich richt op ieder, zowel op de Jood als op de Griek. Dat wordt direct al duidelijk, doordat Paulus aan het citaat in vers 11 uit Jesaja 28 het woord *πᾶς* toevoegt. Paulus kende de tekst van dat schriftwoord zonder die toevoeging, die hij hier kennelijk bewust doet. Hij heeft Jesaja 28:16c zojuist letterlijk aangehaald. Nu laat hij als onderdeel van het citaat het kernwoord *πᾶς* aan de woorden van Jesaja voorafgaan.⁶⁹² Daarmee buigt Paulus het schriftwoord uit Jesaja alvast naar het woord uit Joël, dat begint met ditzelfde *πᾶς*. Kennelijk gaat het er om, dat wat als een appèl vanuit Deuteronomium klonk, nu nadrukkelijk als een uitspraak naar voren wordt gebracht, die algemene gelding heeft.

Met dit kernwoord *πᾶς*, dat in het eerste citaat wordt toegevoegd en in het tweede citaat een belangrijke reden is voor aanhalen van het schriftwoord, vormen beide citaten een kleinere inclusie rondom vers 12. Vers 12 doet niets anders dan de inhoud van dit *πᾶς* uitleggen.

Ook van deze eenheid geldt, dat deze omlijsting tevens een verbinding maakt met het voorafgaande betoog. Daarin kwam het citaat uit Jesaja 28 ook al nadrukkelijk naar voren. Samen vormen de beide Jesaja-citaten een inclusie om het geheel van de gedachtegang die ontwikkeld werd vanaf 9:30.

Op deze manier is een kunstige opbouw ontstaan. De structuur van de A- en B-zinnen wordt met name bepaald door de citaten, die Paulus aanhaalt. Daarnaast constateren we een zorgvuldige opbouw in de ontwikkeling van Paulus' eigen gedachtelijnen. In beide structuren die elkaar kruisen, zijn vorm en inhoud nauw met elkaar verweven.

⁶⁹² "Diese Zitatveränderung ist besonders auffällig, da Paulus kurz zuvor, in Röm 9,33, Jes 28,16 bereits in umfangreicherer Form zitiert hat, ohne dort jedoch in Jes 28,16c *πᾶς* einzufügen", D.-A. Koch. *Die Schrift als Zeuge*, 133.

Betekenis

De achtergrond en context van de citaten uit Jesaja 28 en uit Joël 3 (in Rom. 10:11,13) zal in het volgende hoofdstuk voorwerp van het onderzoek zijn. Voor nu is het goed in een hoofdlijn de betekenis van de gehele pericoop (Rom. 10:6-13), die structureel nog steeds bepaald wordt door het citaat uit Deuteronomium 30, kort weer te geven.

Tegenover het streven gerechtigheid te verkrijgen op grond van werken van de wet zet Paulus in dit gedeelte de weg van het geloof. Deze weg van het geloof wordt bedreigd als men denkt via menselijke prestaties – ook al gaan deze gepaard met grote ijver – tot de δικαιοσύνη van God te kunnen komen. Paulus herkent in de polemiek die achter de vragen uit Deuteronomium schuilgaat een vergelijkbaar front, als waar hij zich tegen verzet. Recht tegenover een menselijk streven het leven langs eigen middelen te bereiken, heeft God telkens opnieuw laten zien dat dat niet alleen onmogelijk, maar ook principieel onnodig is.

Dat komt omdat God zelf het woord dat het leven brengt, dichtbij brengt, in het hart en in de mond. Het geloof is de wijze waarop dit woord op die plaats ontvangen kan worden.

De inhoud van het geloof is nu te vinden in het eenmaal volbrachte heilswerk van Christus, in zijn incarnatie en opstanding. Dat is de inhoud van het woord, dat het geloof werkt.⁶⁹³ Het geloof doet niets anders dan hetzelfde zeggen met de mond en er op vertrouwen met het hart.⁶⁹⁴

Omdat dit de weg is, is deze weg nu open voor allen. Dit “allen” wordt uitgelegd in vers 12.⁶⁹⁵ Paulus denkt nog steeds aan het gebed, waarmee hij dit hoofdstuk begon. Hij worstelt met de vraag waarom zo velen in Israël het heil niet ontvangen langs de weg van het geloof. Hij benadrukt in dit verband nog eens wat het adagium van de brief was. De κύριος is er in zijn rijkdom voor allen die Hem aanroepen.⁶⁹⁶ Dat is zijn genade, die in het evangelie wordt verkondigd. Daarin is geen onderscheid tussen Jood en Griek. Dat betekent dat heidenen de δικαιοσύνη uit dezelfde genade mogen ontvangen, als dat het geval was en is voor Israël. Tegelijk wordt Israël hiermee impliciet opgeroepen te erkennen dat de weg van de ζήλος die het nu volgt, οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν is. Het blijkt dat de achtergrond van de vragen uit Deuteronomium, zoals deze uit de exegese naar voren kwam, nauw aansluit bij wat Paulus hiervoor heeft betuigd van zijn volksgenoten.⁶⁹⁷ Hun eigen schrift, sterker uitgedrukt, de God die zijn verbond met hen heeft opgericht, laat dat aan hen zien. Ook voor hèn is de enige weg tot σωτηρία het gelovig aanroepen van κύριος Ἰησοῦς.

⁶⁹³ Rom. 10:8. Het gaat bij πίστις om het geloof als *fides qua creditur*. E. Käsemann pleit voor een interpretatie van πίστις als geloofsinhoud, vanwege de verbinding met vers 9. Het ὅτι interpreteert hij als aanduiding voor de inhoud van het geloof, *Römer*, 278. “ὅτι is echter te betrekken op de gehele inhoud van vers 8. Vers 9 is in zijn geheel een nadere explicatie van de wijze waarop het woord nabij is. Dat komt overeen met de hierboven gegeven structuur. Voor een interpretatie als *fides qua* pleiten o.m. H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 238, D.J. Moo, *Romans*, 657 en H.-J. Eckstein, “Nahe ist dir das Wort”, 220.

⁶⁹⁴ Rom. 10:9.

⁶⁹⁵ Een mooie typering van dit vers geeft D.J. Moo: “Paul unpacks the universality inherent in ‘everyone’ in this verse”, *Romans*, 659.

⁶⁹⁶ Rom. 10:12: πλουτῶν, vgl. in de directe context van Romeinen 9-11: 9:23, 11:33.

⁶⁹⁷ Rom. 10:2.

Daarmee is het thema uit Romeinen 1:16 en 3:22 opnieuw centraal in Paulus' gedachten. Zo vormt dit gedeelte een zinvolle afronding van het geheel dat begon in 9:30.

De weg van het menselijk presteren om tot de δικαιοσύνη te komen is onmogelijk gebleken. Gods woord heeft dat laten zien. God is niet onbetrouwbaar geworden, als blijkt dat de wet inderdaad niet bij het heil kon brengen, integendeel. God is evenmin onbetrouwbaar als heidenen deze σωτηρία nu ontvangen langs dezelfde weg, als God al eerder gewezen had. Deze weg is open voor ieder, voor de Jood en voor de Griek. Op deze manier blijft JHWH zijn verbond gestand doen, dat Hij met zijn volk Israël heeft gesloten. Zijn eigen woorden aan hen laten dat zien.

III. RESULTATEN VOOR DE EXEGESE VAN ROMEINEN 10

Na de detailexegese kunnen de vragen beantwoord worden, die aan het begin van dit hoofdstuk gesteld zijn. Kan langs formele weg worden aangetoond, dat Paulus bewust rekent met de context van de citaten? En als dat zo is, kan het mee-luisteren naar de context van de citaten een inhoudelijke bijdrage leveren aan een goed begrip van Paulus' argumentatie? Op beide vragen kan duidelijk een positief antwoord gegeven worden.

Context van de citaten, formeel

Allereerst kon zuiver formeel worden vastgesteld, dat het citaat dat Paulus aanhaalt uit Leviticus 18:5 grammaticaal niet te begrijpen is, zonder rekening te houden met een nomen in het meervoud, dat Paulus als bekend veronderstelt. Dat nomen is niet te vinden in de woorden die Paulus aanhaalt, maar alleen in de context van het citaat, in Leviticus 18:5a.⁶⁹⁸ Paulus gaat er blijkbaar vanuit dat zijn lezers op de hoogte waren wat er achter het woord *ἀντά* schuilgaat, als hij dat in Romeinen 10:5 zonder nadere toelichting in het citaat opneemt.

Een tweede formele aanwijzing dat Paulus de context van zijn citaten mee-hoort, is te vinden in de context van het mengcitaat uit Romeinen 10:6a, *μὴ ἐλπῆς ἐν τῇ καρδίᾳ σου*. In de oorspronkelijke context van deze woorden in Deuteronomium 8 en 9 is precies dezelfde terminologie te vinden, die Paulus in zijn eigen gedachtegang uitwerkt. Het is opmerkelijk dat de term *δικαιοσύνη*, die voor de apostel van cruciale betekenis is in dit gedeelte, in de onmiddellijke context van de aangehaalde woorden uit Deuteronomium 8 en 9 voorkomt, terwijl het verder in het boek op deze manier afwezig is. In verband daarmee viel ook het gebruik van het verbum *στῆναι* in het oog. Daarnaast werd nog een aantal woordverbindingen gevonden, waarbij met name het kernwoord *καρδία* een belangrijke link bleek te vormen tussen de context van Deuteronomium 8 en 9 en Deuteronomium 30. De formele overeenkomsten in woordgebruik laten zien, dat Paulus deze teksten in hun context voor ogen gehad heeft, toen hij de genoemde zinswending in zijn brief opnam. De hoeveelheid terminologische overeenkomsten tussen de context van de teksten die hij aanhaalt en de context van het citaat in Romeinen 10 (m.n. vs. 3) is te groot, om dit niet als een formele aanwijzing te zien, die bevestigt dat Paulus rekent met de context van de citaten die hij aanhaalt. Zowel Romeinen 10:3 als de bedoeling van het citaat uit Deuteronomium 8:17 en 9:4 zijn daarom beter te begrijpen als men deze context in de uitleg betreft.⁶⁹⁹

Ten derde is te wijzen op het grote aantal tekstuele verbindingen dat bestaat tussen de context van Leviticus 18:5 en die van Deuteronomium 30:12-14. De opeenhoping van woordverbindingen en motiefverbindingen geeft aan, dat er meer dan één reden kan zijn, waarom Paulus vanuit de tekst uit Leviticus 18 op de tekst uit Deuteronomium is gekomen.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Vgl. blz. 120, 130.

⁶⁹⁹ Vgl. blz. 104, 151-153.

⁷⁰⁰ Vgl. blz. 148, 149.

Een vierde argument waarmee op formele manier kan worden aangetoond, dat kennis van de oudtestamentische context van belang is om Paulus' bedoeling met zijn citaten te begrijpen, is te vinden in het woordpaar *στόμα* en *καρδία* in Romeinen 10:8. Dit woordpaar speelt – in onderlinge samenhang – een structuurbepalende rol in het boek Deuteronomium. Ook dat kan een belangrijke reden zijn, waarom Paulus de tekst uit Deuteronomium 30 waarin beide woorden voorkomen aanhaalt. Bovendien speelt het woordpaar voor Paulus zelf een structuurbepalende rol in de manier waarop hij zijn eigen gedachtegang verder ontwikkelt. Zonder het voorkomen van beide woorden in het citaat en het belang ervan in de context van het citaat is dat niet goed te verklaren. Op andere plaatsen speelt het belijden met de mond geen vergelijkbare rol bij Paulus.⁷⁰¹

Context van de citaten, inhoudelijk

Bij de exegese is het ook inhoudelijk van groot belang gebleken te rekenen met de intertextuele verbanden van de citaten. Zo kan het begrijpelijk worden, dat Paulus de woorden uit Leviticus en Deuteronomium aanhaalt, terwijl deze op het eerste gehoor niet precies – volgens sommigen precies niet – zeggen wat Paulus ermee wil uitdrukken.

Op het eerste gehoor legt Leviticus 18:5 de nadruk op de belofte van leven. Blijkens de oudtestamentische context, met name het voorkomen van hetzelfde citaat op vier andere plaatsen in het Oude Testament, kan (het doen van) de wet het leven echter niet geven. Wanneer de *Wirkungsgeschichte* als element van de oudtestamentische context wordt mee-gehoord kan Paulus met dit citaat het totaaloordeel van God over de mens onderstrepen in zijn onmogelijkheid om de gerechtigheid te bereiken. De wet kan het leven aanwijzen, maar er niet brengen; dat kan door Paulus op een goede manier worden uitgedrukt met behulp van het citaat uit Leviticus 18.⁷⁰²

Op het eerste gehoor spoort het citaat uit Deuteronomium 30 in eigen context aan tot een doen van de geboden. Dat lijkt in tegenspraak met de nadruk die Paulus legt op de geheel andere manier van het ontvangen van de *δικαιοσύνη*; niet langs de weg van de wet, waarin het doen centraal staat, maar langs de weg van het geloof, waarin een mens alleen kan ontvangen wat God schenkt. Toch bleek het citaat uit Deuteronomium in zijn verbondenheid met de context van het gehele boek Deuteronomium precies in die richting te wijzen.

Allereerst poneerde het nieuwe kader waarin het citaat gezet wordt – door de verwijzing naar de vermaning uit Deuteronomium 8 en 9 – de oproep om niet te denken dat men op eigen gerechtigheid of op eigen doen zou kunnen vertrouwen.⁷⁰³ Vervolgens gaven de door Paulus aangehaalde vragen – gelet op de polemische context waarin deze gesteld worden – een zelfde soort vermaning. Paulus kan inhoudelijk aansluiten bij de tekst uit Deuteronomium, omdat daar een houding in bestreden wordt, waarin men dacht door menselijke prestaties een stap dichterbij

⁷⁰¹ Vgl. blz. 172-175 en 180-182.

⁷⁰² Vgl. m.n. blz. 132-145.

⁷⁰³ Vgl. blz. 151-153.

God te kunnen komen. Door zo'n houding wordt Gods eenzijdige genade miskend, waardoor Hij zijn woord dichtbij gebracht heeft.⁷⁰⁴

Met name door de woordverbinding στόμα en καρδία werd een brug geslagen naar een geheel van teksten die op een positieve manier laten zien, hoe de gerechtigheid dan wel bereikt kan worden. God zelf raakt daartoe *het hart* aan, waarin zijn woorden moeten worden neergelegd (Deut. 30:6-10). God zelf geeft aan Mozes de opdracht de woorden *in de mond* te leggen van het volk, zodat ze daar een blijvende plaats hebben (Deut. 31:19). Met deze woorden wordt in de context vooral de inhoud van Gods rechtvaardige en trouwe heilshandelen terwille van zijn volk bedoeld, zoals dit in het lied van Mozes bezongen wordt. Aan het slot van dit lied blijkt zonder twijfel dat God wat Hij hierin belooft ook zal doen terwille van zijn volk. Zo ontstaat er vanuit de context van de citaten die Paulus gebruikt een bijzondere opening naar de toekomst.⁷⁰⁵

Mogelijk hebben de plaats van het kernwoord ἐγγύς in het bredere verband van Deuteronomium en de tekst waarin Gods woord als ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζόμενοις wordt bezongen (Ps. 67:12 LXX), ook een rol gespeeld bij de verbinding tussen Gods heilshandelen waar Deuteronomium naar verwijst en Gods heilshandelen in Christus, waar Paulus deze woorden op betreft. Het gaat om hetzelfde heilshandelen, dezelfde genade en trouw, ook al krijgt deze op een totaal nieuwe wijze gestalte in de komst van Jezus Christus en zijn opstanding uit de doden. De boodschap van Deutero-Jesaja waarin zowel het kernwoord ἐγγύς c.q. ἐγγίζειν als het woord van de εὐαγγελιζόμενοι een belangrijke plaats heeft, kan hierbij een brugfunctie gehad hebben, evenals de psalm die het ῥῆμα van God verbindt met de boodschap van de εὐαγγελιζόμενοι. Ook deze teksten kunnen een element vormen van de oudtestamentische context van het citaat uit Deuteronomium, omdat dezelfde thematiek met dezelfde bewoordingen daarin naar voren komt.⁷⁰⁶

Relatie van de citaten tot elkaar

Op de vraag naar de onderlinge verhouding van beide citaten kon op het eerste gezicht geen goed antwoord worden gegeven. Wanneer de oudtestamentische context in rekening wordt gebracht, blijkt echter dat beide citaten de voorafgaande gedachtegang van Paulus metterdaad kunnen onderbouwen. De weg van de wet kan niet bij de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ brengen. De enige weg om de gerechtigheid van God te verkrijgen is deze te ontvangen in het geloof. Door Christus is deze weg geopend voor de Jood en voor de Griek. Wanneer Israël nog langer de wet nastreeft om tot het leven te komen, ziet Paulus daarin weliswaar een houding die vol is van ζῆλος, maar οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Dat adstrueert hij vanuit de schriften. Langs de weg van het doen van de wet zal Israël het doel dat het ermee voor ogen heeft niet bereiken.

Wanneer de context van beide citaten meeklinkt, komt dit uit beide citaten naar voren. Vanuit Leviticus 18:5 toont hij negatief aan dat de weg van het doen onmogelijk is gebleken en leidt tot de dood. Vanuit Deuteronomium laat hij positief

⁷⁰⁴ Vgl. blz. 169-172.

⁷⁰⁵ Vgl. blz. 172-175.

⁷⁰⁶ Vgl. blz. 176-178.

zien, dat de weg die God geopend heeft in Christus, aansluit bij de manier waarop God zijn heil ook in het Oude Testament schonk (Deut. 8,9 en 30).

Zo is er enerzijds een scherpe tegenstelling tussen de beide citaten, omdat ze beide als *obscur* en *clair* laten zien dat de gerechtigheid uit de wet het leven niet kan brengen, de gerechtigheid uit het geloof echter wel. Omdat het uiteindelijk om twee kanten van dezelfde zaak gaat, is er op een diepere manier een eenheid, die gedragen wordt door dezelfde God die in beide citaten aan het woord is. Paulus heeft de citaten met apostolisch gezag gebruikt voor de boodschap, die hij wilde overbrengen. Hij heeft echter niet zonder reden juist deze teksten daarvoor kunnen gebruiken. Een uitleg die rekent met de intertextuele verbanden waarin de woorden die Paulus aanhaalt staan, kan dit laten zien.

Verantwoordelijkheid en schuld, verantwoordelijkheid en vrijheid

Ten aanzien van de menselijke verantwoordelijkheid van het volk van God is een aantal zaken volkomen helder. Israël wordt op zijn verkeerde διώκειν τὸν νόμον aangesproken. Paulus laat vanuit de wet zien, dat de wet zelf het leven niet kan brengen. Zo laat de wet zelf zien, dat men dit had kunnen weten. De eigen verantwoordelijkheid in de afwijzing van het volstrekt gratuite karakter van het heil van God wordt op deze manier aan het licht gebracht. Zowel de nawerking van het citaat uit Leviticus als de achtergrond van de vragen uit het citaat van Deuteronomium onderstrepen deze verantwoordelijkheid. Het miskennen van deze verantwoordelijkheid brengt schuld met zich mee. Door de citaten wordt extra duidelijk dat Israëls struikelen over de steen van aanstoot een schuldig struikelen is, zijn onkunde een schuldig niet erkennen en zich niet onderwerpen aan de δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. Men heeft van de weg tot het leven een “heidens karwei” gemaakt en zo Gods genade door eigen doen terzijde geschoven.⁷⁰⁷

Er is ook een andere manier waarop de vraag naar de verantwoordelijkheid van Israël benaderd kan worden. Dat is vanuit de vraag naar de verhouding van Israëls vrijheid om te kunnen kiezen en het handelen van God, dat juist door de schriftwoorden als een bepaald en bepalend handelen zichtbaar wordt. Het struikelen over de steen van aanstoot was van te voren geprofeteerd, de steen is door God zelf neergelegd. Vanuit de oudtestamentische context van het woord uit Leviticus 18:5 bleek dat Gods handelen uiteindelijk het menselijk handelen omsluit, ook als Israël aan het woord van God ongehoorzaam is. Hetzelfde werd geconstateerd vanuit de context van het woord uit Deuteronomium. Israël wordt wel op zijn verantwoordelijkheid aangesproken, maar uiteindelijk kan het alleen tot het echte leven komen doordat God zijn woord in het hart en in de mond brengt.

Ten aanzien van de vraag naar de grond voor het verkrijgen van de gerechtigheid is het antwoord volstrekt helder. Israëls schuld voor het niet verkrijgen ervan wordt aangewezen. Daarvoor wordt Israël geheel verantwoordelijk gehouden. De enige grond om het leven te ontvangen ligt in niets van een mens, maar alleen in Gods genade. Gods volk kan er niet meer aan doen dan het in geloof ontvangen in het hart en naspreken met de mond.

⁷⁰⁷ Vgl. blz. 169 e.v., 184.

Ten aanzien van de vraag naar de reële ruimte voor deze verantwoordelijkheid komt er geen logisch antwoord. Gods handelen omsluit het menselijk handelen. God zelf schenkt in genade het leven, Hij besnijdt het hart, Hij schenkt de inhoud van het woord dat het geloof werkt. Het is ook God zelf, die laat zien dat de wet niet tot de gerechtigheid kan brengen. Vanuit de nawerking die het woord uit Leviticus 18:5 in het Oude Testament heeft gekregen, kan zelfs gesteld worden dat God niet alleen heeft laten zien dat de wet *de facto* de gerechtigheid en het leven niet kon brengen, maar dat God daarin een diepere bedoeling heeft gelegd. Dat impliceert dat de hand van God er zelfs in te zien is, als zijn woord niet in geloof aanvaard wordt; Hij kan dat woord immers in het hart leggen. Toch worden mensen steeds weer opgeroepen in hun hart niet op eigen kracht te vertrouwen, maar Gods genade in geloof te aanvaarden. Op dit punt lukt het niet alles onder één noemer te brengen. Goddelijke en menselijke vrijheid kunnen niet in een systematische verhouding tot elkaar worden gebracht binnen de kaders van ons verstand.

Wel wordt uit de geschiedenis van Israël duidelijk op welke manier God zijn volk bleef oproepen in zijn woord. God doet daarbij zijn verbond gestand en zal dat blijven doen. Door de context en nawerking van de citaten uit Leviticus en uit Deuteronomium mee te horen, krijgt de manier waarop God op zijn volk betrokken is meer gestalte. Terwijl het in logische zin moeilijk blijft om goddelijk en menselijk handelen op elkaar te betrekken, wordt door de gang van de geschiedenis die vanuit de context van de citaten oplicht, méér zichtbaar van de manier waarop God met zijn volk omgaat, en van de manier waarop Gods volk hoop kan putten uit Gods belofte. Telkens wordt het perspectief zichtbaar, dat God de geschiedenis blijft leiden, ook als een groot deel van Israël ongehoorzaam is.

Daarom is het cluster citaten als antwoord op de vragen waar Paulus zelf ook mee worstelt niet alleen formeel, maar ook naar de inhoud bijzonder zinvol, wanneer deze gelezen worden in hun oudtestamentische context. Gods eigen woord, de sprekende God zelf, laat telkens zien hoe zijn handelen het menselijk handelen omsluit, terwijl Hij zijn volk blijft oproepen zijn woord in geloof te aanvaarden.

3. De citaten in Romeinen 10:11-21

I. PAULUS' GEDACHTEGANG

1. Inleiding, vraagstelling

Het doel van dit tweede hoofddeel van de studie is een goede uitleg te geven van het cluster citaten in Romeinen 10:11-21. Dit gedeelte is wel eens het moeilijkste gedeelte van de brief aan de Romeinen genoemd, omdat het betoog van Paulus geheel vanuit de citaten uit het Oude Testament wordt opgebouwd, terwijl de apostel er zelf weinig eigen tekst aan toevoegt.⁷⁰⁸ Terwijl de citaten dus voor zichzelf moeten spreken, is er op het eerste gezicht geen nauwe samenhang tussen de teksten die Paulus aanhaalt. Wat is de reden dat juist deze teksten door hem worden geselecteerd en wat bedoelt hij daarmee in de context van zijn eigen betoog? Op die vraag zal een goede uitleg van de citatenrij een antwoord moeten geven.

Voor de exegese van dit cluster citaten is het van belang, om de hoofdlijn van Paulus' eigen gedachtegang voor ogen te houden. Omdat dit gedeelte bijna geheel uit citaten is opgebouwd, die op verschillende manieren kunnen worden uitgelegd, is er een behoorlijk meningsverschil over het doel van deze passage. Veel auteurs menen dat Paulus in dit hoofdstuk de nadruk legt op de schuld van Israël, die hij aantoonst door zijn volksgenoten op hun eigen schriften te wijzen.⁷⁰⁹ Een aantal auteurs volgt een ander spoor, waarbij het niet om de schuld van Israël gaat, maar om hetzelfde verkiezende handelen van God als in hoofdstuk 9 naar voren kwam.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ “‘The passage which follows (14-21) is in style one of the most obscure portions of the Epistle.’ This statement of Jowett’s is hardly exaggerated. ‘The obscurity arises,’ as he proceeds to point out, ‘from the argument being founded on passages of the Old Testament.’ These are quoted without explanation, and without any relation to the argument being clearly brought out”, Sanday/Headlam, *Romans*, 294; met instemming geciteerd door R.H. Bell, die spreekt van “one of the most difficult passages of the letter”, *Provoked to Jealousy, The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, WUNT 2. 63, Tübingen 1994, 83.

⁷⁰⁹ O. Michel schrijft boven het gedeelte Rom. 10:14-21: “Die Unentschuldbarkeit Israels vor dem Zeugnis des Alten Bundes”, *Römer*, 332. Volgens H.N. Ridderbos bewijst Paulus “in de vss. 14 – 21, dat niet de onkunde met het evangelie maar de weigering zich daaraan te onderwerpen de oorzaak is geworden van Israëls val”, *Romeinen* 231. Hij stelt dat uit de aanhalingen uit het O.T. duidelijk blijkt, “hoezeer Israël altijd de genade van God heeft versmaad en op eigen wegen heeft gewandeld”, *id.*, 240. D.J. Moo schrijft boven dit gedeelte “Israel’s Accountability” en vat de intentie ervan samen: “His (Paul’s) point then, is that Israel cannot plead ignorance: God has made his purposes clear in both the OT (note the six OT quotations in vv. 14-21) and the worldwide proclamation of the gospel. So the fault rests with Israel: she had been ‘disobedient and obstinate’ (v. 21; cf. v. 16)”, *Romans*, 663. Vgl. Sanday/Headlam die deze pericope omschijft met de titel: “Israel’s Unbelief not Excused by want of Opportunity”, *Romans*, 292 en E. Käsemann: “10,14-21: Israels Schuld”, *Römer*, 280.

⁷¹⁰ Zo m.n. O. Hofius. Hij bespreekt de opvatting waarin Rom. 9:30 – 10:21 over Israëls schuld zou gaan en stelt daar tegenover: “Diese Auffassung muß m. E. mit aller Entschiedenheit als unhaltbar bezeichnet werden. Paulus sagt gerade nicht: Weil Israel den Glauben verweigert hat, deshalb ist es von Gott ‘verstockt’ worden. Er zeigt vielmehr auf: Weil Israel von Gott ‘verstockt’ worden ist, deshalb vermag es nicht zu glauben; weil Gott es ‘verblindet’ hat, deshalb ist es blind für das in Christus beschlossene Heil, erkennt es die δικαιοσύνη θεού (10,3), ‘eifert’ es um Gott – doch ohne ἐπίγνωσις (10,2)”, “Das

Voordat op de citaten afzonderlijk wordt ingegaan is het daarom goed enig zicht te krijgen op de hoofdlijn van Paulus' gedachtegang, waaruit zal blijken waar de belangrijkste exegetische beslissingen genomen moeten worden. Vervolgens kan de vraag aan de orde komen, of er vanuit de oudtestamentische context van de citaten meer licht kan vallen op de samenhang van de citaten en op de eenheid en het doel van Paulus' betoog.

In de inleiding is verantwoord, waarom er voor gekozen is dit cluster van citaten als eenheid te behandelen. De vraagstelling van ons onderzoek richt zich op de plaats van de citaten. De citaten uit Romeinen 10:11-13 blijken formeel nauw verweven te zijn met de citaten die erna volgen. Om die verbinding te laten zien, is het zinvol gebleken om de cesuur tussen de beide hoofddelen van deze exegetische studie bij vers 11 te leggen. In het voorgaande werd echter al wel duidelijk, dat Romeinen 10:11-13 ook nauw verbonden is met het voorafgaande gedeelte. Inhoudelijk vindt in deze verzen een zekere afronding plaats, waarna er vanaf vers 14 een nieuwe inzet in de argumentatie volgt. Er is echter om formele reden voor gekozen het onderzoek in te zetten bij vers 11, omdat daar een nieuwe reeks citaten begint.

2. Structuur en inhoud van Paulus' gedachtegang in Romeinen 10:11-21, een eerste verkenning

Zoals aangegeven, vormen de passages Romeinen 10:6-9 en 10:10-13 een helder gestructureerde eenheid. De passages zijn inhoudelijk nauw op elkaar betrokken, waarbij de kernwoorden *στόμα* en *καρδία* een belangrijke rol spelen in de structuur. Inhoudelijk loopt dit gedeelte uit op de constatering, dat Gods gerechtigheid verkregen wordt langs de weg van het geloof. Die weg is geopend voor een ieder, zowel voor de Jood als voor de Griek.⁷¹¹ In de twee citaten waarmee dit gedeelte eindigt, worden de beide lijnen die in het voorafgaande getrokken werden, onder woorden gebracht. De weg tot gerechtigheid is geopend voor een ieder die gelooft,

Evangelium und Israel", 181. Al eerder had G. Maier een vergelijkbare positie ingenomen: "Wir halten fest, daß c. 10 nicht ein Gegengewicht zu c. 9 bilden und neben die Prädestination die Schuld setzen soll, was in der jüdischen Tradition ohne Analogie wäre, sondern die Prädestinationslehre des 9. Kapitels weiter entfaltet, indem es die gegenwärtig erfahrene Ablehnung der Juden auf deren vorbestimmtes Nicht-erkennen der Gerechtigkeit Gottes zurückführt", *Mensch und freier Wille*, 293.

Met o.m. verwijzing naar Hofius na hem: M. Rese, "Als Thema von Röm 10 gilt den meisten auch heute noch wie seit je 'Israels Schuld'. ... Diese weitverbreitete Deutung läßt sich durch die einfache Frage erschüttern, wo denn eigentlich in Röm 10 von der Schuld Israels gesprochen wird", "Israels Unwissen und Ungehorsam und die Verkündigung des Glaubens durch Paulus in Römer 10" in D.-A. Koch e.a., eds., *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*, Fs W. Marxsen, Gütersloh 1989, 257 en W. Reinbold: "Paulus handelt in Röm 10,16-21 ersichtlich also nicht von einer 'Schuld' Israels", "Israel und das Evangelium", 128.

⁷¹¹ Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου..., Rom. 10:11,12a.

hetgeen met het hart gebeurt.⁷¹² En die weg is geopend voor een ieder die de naam des Heren aanroept, hetgeen met de mond gebeurt.⁷¹³

Theologisch en antropologisch aspect

Vanaf vers 14 begint een nieuwe inzet met een nieuwe vraag. Deze sluit aan bij het kernwoord ἐπικαλεῖσθαι uit het citaat uit Joël 3:5. Wat is er precies nodig om tot dit ἐπικαλεῖσθαι te komen, waardoor een mens deel krijgt aan Gods σωτηρία?

Als Paulus deze vraag zo stelt, verbindt hij aan het ἐπικαλεῖσθαι uit Joël 3:5 een aantal voorwaarden, die noodzakelijk zijn om tot dit aanroepen te komen. Zo vormt hij een keten van werkwoorden, die terugleidt tot het “gezonden worden” door God (Rom. 10:14,15a).

In deze keten komen twee gezichtspunten naar voren, die nauw aansluiten bij de vorige citaten uit Leviticus en Deuteronomium. Zowel het goddelijke als het menselijke handelen komen naar voren en worden met elkaar verbonden in deze keten.

In de eerste plaats is er een nauwe aansluiting bij het citaat uit Deuteronomium 30, omdat de vraag πῶς οὖν ἐπικαλέσονται ... ziet op de manier waarop God handelt. In het citaat dat Paulus aanhaalde ging het hem om het ῥῆμα τῆς πίστεως, dat door hem zelf gepredikt werd. Op welke manier wordt het woord van God door Christus zo nabij gebracht, dat het komt tot een ἐπικαλεῖσθαι? Dat is de ene kant van de vraag, vanuit theologisch gezichtspunt, in nauwe aansluiting bij het voorafgaande gedeelte.

Tegelijk legt de vraag van vers 14,15a de vinger bij de manier waarop mensen handelen. Hoe kunnen mensen komen tot dat aanroepen, waardoor het heil ontvangen wordt? Op die manier heeft de vraag naast een theologische ook een beslist antropologische lading. Zo past deze bij het citaat uit Leviticus 18, waarin het menselijke ποιεῖν aan de orde kwam. Bovendien sluit dit direct aan bij wat Paulus aan het begin van dit hoofdstuk schreef over zijn diepe verlangen en voortdurend gebed tot God voor zijn volksgenoten εἰς σωτηρίαν (10:1). De spits van de vraag ligt dan vooral in de ontzetting over het feit dat het kennelijk niet tot een ἐπικαλεῖσθαι εἰς σωτηρίαν is gekomen. Dat wordt in het vervolg ook expliciet uitgewerkt: οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (10:16). Hoe is het mogelijk dat het niet tot dit aanroepen is gekomen; waar zit dat precies op vast?

Vooralsnog kan het πῶς uit 10:14 beide aspecten bevatten: een vraag naar het hoe van Gods handelen, en een vraag naar het hoe van het (al of niet) menselijke komen tot het heilbrengende aanroepen van God.

Het is voor het goede verstaan van de kwestie die Paulus aan de orde stelt in vers 14 en 15a van groot belang te weten over wie hij hier spreekt. Uit de manier waarop de gedachtegang verder wordt ontwikkeld, blijkt dat de spits van Paulus' vragen ligt in

⁷¹² Vgl. wat hierboven in schema werd gebracht als “A-zinnen”: ὅτι ἐὰν ... πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην ... λέγει γὰρ ἡ γραφή: πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται (Rom. 10:9,10,11).

⁷¹³ Vgl. wat hierboven in schema werd gebracht als “B-zinnen”: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν ... σωθήσῃ: ... στόματι δὲ ὁμολογείται εἰς σωτηρίαν. ... πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (Rom. 10:9,10,13).

het feit dat een groot deel van Israël niet tot het aanroepen van de naam des Heren is gekomen. Het herhaalde πῶς loopt uit op de constatering dat “niet allen” het evangelie geloofd hebben. Dit “niet allen” is vergelijkbaar met het οὐ γὰρ πάντες uit 9:6. Het subject (derde persoon pluralis) van de werkwoorden in vers 14-16 is niet in algemeen zin bedoeld (men)⁷¹⁴ en het gaat ook niet om de gelovigen uit de Joden en de heidenen die tot het aanroepen van de naam van Christus gekomen zijn.⁷¹⁵ Het gaat Paulus om diegenen uit zijn volksgenoten, die niet aan het evangelie gehoor hebben gegeven.

De vraagzinnen sluiten dus aan bij het uitnodigende citaat uit Joël 3:5 (met aan het begin het nadrukkelijke πᾶς) en vragen naar de reden waarom het in een groot deel van Israël niet tot dit aanroepen gekomen is, terwijl de nodiging daartoe ook voor hen bedoeld was.

Op zoek naar de ontbrekende schakel

In vier vragen wordt de keten van het komen tot het aanroepen van de naam des Heren schakel voor schakel ontleed (Rom. 10:14,15a). De laatste schakel is het ἐπικαλεῖσθαι (5), daarvoor komt πιστεύειν (4), daarvoor ἀκούειν (3), daarvoor κηρύσσειν (2), en aan het begin ἀποστέλλεσθαι (1). Vervolgens beziet Paulus elk van de schakels om de missende schakel te vinden. Hij begint bij de eerste schakels. In het citaat uit Jesaja 52:7 wijst hij op de voeten van de εὐαγγελιζόμενοι ἀγαθά (Rom. 10:15b). Het citaat belicht op een bijzondere manier de eerste twee schakels. Het evangelie begint heel beslist bij God. Aan zijn kant vertoont de keten geen onzekerheid.⁷¹⁶ Het εὐαγγέλιον vindt zijn oorsprong bij Hem en Hij heeft er voor gezorgd dat het woord dat spreekt van voeten die het evangelie brengen, waar geworden is. In het κηρύσσειν van de apostel is dit tot Israël gekomen.⁷¹⁷ In vers 15b kan dus voor καθὼς γέγραπται inhoudelijk de gedachte aangevuld worden, dat het ἀποστέλλεσθαι (1) van de boodschappers en hun κηρύσσειν (2) inderdaad heeft plaatsgevonden.

⁷¹⁴ Contra b.v. D.J. Moo: “Probably, then, Paul writes generally in vv. 14-18 about the relationship of all people to the message of the gospel while at the same time thinking specially of the application of these points to Israel”, *Romans*, 663.

⁷¹⁵ Contra R.H. Bell, die Rom. 10:14-18 betreft op degenen uit Israël en de volkeren, die gekomen zijn tot een ἐπικαλεῖσθαι van de ὄνομα κυρίου, zoals aangeduid in vers 12. “The implied subject of ἐπικαλέωνται in 10.14 must be οἱ ἐπικαλούμενοι of 10.12, that is, Jews and Gentiles”, *Provoked to Jealousy*, 83. Zo is er een nauwere aansluiting tussen Rom. 10:14-18 en 10:11-13. “In fact, the change of subject does not occur until 10.19, where Israel is specifically mentioned”, *id.*, 84.

⁷¹⁶ E. Käsemann: “Die Pointe des Ganzen liegt nicht im ersten, sondern im letzten Glied der Kette”, *Römer*, 281. H. Hübner betwijfelt dit tegenover Käsemann. “Wenn ... der Kettenschluß in V. 15b mit dem ‘Senden’ endet, so soll ja mit der Sendung der Verkünder des Evangeliums der Grund für die Schuld des ungläubigen Israels herausgestellt werden”, *Gottes Ich und Israel*, 95. Beter is het volgens Hübner de pointe te zien in het πιστεύειν (4), dat “in V. 16.17 aufgegriffen wird, wodurch der in V. 16a ausgesprochene Ungehorsam gegenüber dem Evangelium als Unglaube gegenüber dem Evangelium qualifiziert wird”, *ibid.* Het blijkt dat Hübner zelf een accent legt om zijn these dat het hier vooral om de schuld van Israël gaat te bevestigen; dat is niet te verenigen met een nadruk op het zenden, zoals Käsemann die voorstaat. M.i. ligt de spits van wat Paulus met de ketting wil uitdrukken in de schakel die hij als eerste noemt, in nauwe aansluiting bij Rom. 10:13, het ἐπικαλεῖσθαι. De pointe ligt dus niet in het (on)geloof, maar ook niet in het zenden; dat laatste is precies de kant die vast ligt in God en niet als probleem besproken hoeft te worden.

⁷¹⁷ In Rom. 10:8 wees Paulus al op zijn eigen κηρύσσειν.

Toch is het niet tot geloof (4) gekomen. Vers 16a duidt dit aan: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ.⁷¹⁸ Met deze constatering wordt opeens een sprong gemaakt in de zoektocht naar de ontbrekende schakel. Van het zenden (1) en het prediken (2) springt de apostel over naar het geloven (4). De schakel daartussen, het horen (3) van het evangelie, wordt hier niet direct onder de loep genomen. Kennelijk gebeurt er iets bijzonders bij de overgang van de derde naar de vierde schakel. Daar legt een volgende citaat dan ook de vinger bij: κύριε, τίς ἐπίστευσεν (4) τῇ ἀκοῇ (3)⁷¹⁹ ἡμῶν (Rom. 10:16b)? De vraag naar de reactie van ongeloof op de ἀκοή van de boodschapper is kennelijk niet nieuw, ook Jesaja 53:1 stelt die vraag.

Om in te zoomen op de plaats waar de ontbrekende schakel te zoeken is, herhaalt Paulus een deel van de ketting in positieve zin. Inderdaad, ἡ πίστις (4) is ἐξ ἀκοῆς (3), en de ἀκοή is διὰ ῥήματος Χριστοῦ (Rom. 10:17). Met “het woord van Christus” wordt dus het begin van de keten samengevat. Daarmee wordt een kernbegrip van het gedeelte dat aan vers 14 voorafging, aan de vragenreeks verbonden. In het citaat uit Deuteronomium 30:13 ging het immers om τὸ ῥῆμα, dat door Paulus werd gekarakteriseerd als τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.⁷²⁰ God heeft zijn woord nabijgebracht, dat is het woord van Christus, dat het geloof (4) wekt en dat “wij verkondigen” (2). Door expliciet de naam van Christus te noemen wordt het begin van de keten aan Hem verankerd, in wie het reddende woord van God tot de mensen gekomen is en hen nabij is. Het ῥῆμα Χριστοῦ is immers het evangelie.

Om scherper in het vizier te krijgen waar het dan toch misgaat, – het woord van Christus leidt bij de overwegende meerderheid van Israël immers niet tot het geloof – stelt Paulus nog twee vragen. Vers 18 legt de vinger bij de schakel die hij zojuist oversloeg: μὴ οὐκ ἤκουσαν; (3). In vers 19 wordt iets extra's gevraagd, waarmee nog scherper op de problematische schakel wordt ingezoomd. Kan het misschien zo zijn, dat Israël wel gehoord (ἤκουσαν) heeft, maar aan het evangelie geen gehoor gegeven heeft (οὐ πάντες ὑπήκουσαν, vers 16) omdat het de boodschap niet begrepen heeft? Als er klanken gehoord worden zonder de zin ervan te verstaan, kan er ook geen gehoor komen. Zo beschouwd is de vraag naar Israël's begrip dus een verdieping van de vraag naar de derde schakel.

⁷¹⁸ Met ὑπακούειν gebruikt Paulus wel een stam die lijkt op ἀκούειν, maar inhoudelijk gaat het beslist om de geloofsovergave die volgt op ἀκούειν. Vgl. het gebruik van ὑπακούειν als een overgave ἐκ καρδίας in Rom. 6:17. Ongetwijfeld is hierin een woordspeling te zien. Juist dat bewuste spelen met de woorden, maakt des te scherper zichtbaar, dat Paulus hier de schakel van het “horen” even overslaat en deze zo een aparte plaats geeft.

⁷¹⁹ Met ἀκοή wordt hier iets anders bedoeld dan het eerder genoemde ἀκούειν. Het gaat Paulus bij ἀκοή om het gehoorde, niet om de daad van het horen. Hij bedoelt hier dus de verkondiging, de prediking, waarbij het er zowel om gaat, dat deze klinkt (uitgaat), als dat deze gehoord wordt (vernomen wordt), de gehoorde boodschap dus. Deze betekenis heeft het woord ἀκοή bij Paulus ook elders, vgl. Gal. 3:2,5, 1 Thess. 2:13. Het is echter niet zonder reden dat hij voor de prediking het woord ἀκοή gebruikt, van dezelfde stam als het ervoor genoemde ἀκούειν. Zo leidt hij de lezer naar de derde schakel uit de zo-even ge noemde keten. In het directe vervolg zal Paulus het verband tussen het gehoorde, dat uit het woord van Christus is en tot het geloof leidt, verder uitwerken. Daarbij heeft het horen van het gehoorde een centrale rol.

⁷²⁰ Rom. 10:8; ῥῆμα komt in de brief aan de Romeinen alleen voor in Rom. 10:8,17 en 18. Hier is sprake van een bewuste verwijzing.

Als antwoord op de vraag naar het ἀκούειν haalt Paulus eerst woorden uit Psalm 18:5 (LXX) aan, waarin het gaat over klanken die tot het uiterste van de οἰκουμένη gehoord kunnen worden (Rom. 10:18). Het is helder dat ook Israël die klanken heeft kunnen horen. Maar is daarmee het echte antwoord op de vraag naar het ἀκούειν van Israël gegeven? De apostel zoomt verder in op deze derde schakel uit de genoemde keten. Wellicht heeft men wel klanken kunnen horen, maar konden deze door Israël niet begrepen worden? Die vraag stelt Paulus na het citaat uit Psalm 18 LXX: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; (Rom. 10:19).

Paulus beantwoordt deze vraag door opnieuw het Oude Testament direct te laten spreken. In de tekst uit Deuteronomium 32:21 die de apostel aanhaalt, zegt God tot Israël, dat Hij hen jaloers zal maken (παράζηλοῦν) op een niet-volk (ἐπ' οὐκ ἔθνει), op een volk dat onwetend was (ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτω, Rom. 10:19). Het is opmerkelijk dat Paulus hier woorden naar voren brengt, die herinneren aan wat hij in het vorige hoofdstuk en aan het begin van dit hoofdstuk schreef. In Romeinen 9 citeerde hij de profeet Hosea, waarin een vergelijkbare terminologie voorkomt. God zegt in Hosea 2:25 (Rom. 9:25), dat Hij het niet-volk (οὐ λαός μου) “mijn volk” zal noemen. Waar tot hen gezegd is: οὐ λαός μου, daar zullen zij genoemd worden: υἱοὶ θεοῦ ζῶντος (Rom. 9:26). In directe aansluiting bij die citaten heeft Paulus er op gewezen, dat ἔθνη, die de gerechtigheid niet najaagden deze verkregen, terwijl Israël dat de gerechtigheid wel zocht, ondanks al zijn ζήλος, deze niet bereikt heeft.⁷²¹ Als nu wordt aangehaald dat Israël door God jaloers (παράζηλοῦν) gemaakt zal worden op een niet-volk, wordt dit eerdere verband voor de geest gebracht.

De volgende twee citaten kunnen in datzelfde verband gezien worden. Zoals Paulus de citaten uit Hosea die oorspronkelijk over Israël spraken, op de heidenen toepaste, die nu door God als zijn kinderen worden aangenomen, zo past hij nu Jesaja 65:1 op diezelfde heidenen toe: “Ik ben gevonden door hen die naar Mij niet vroegen” (Rom. 10:20). Het volgende vers dat in dezelfde profetie van Jesaja vanzelfsprekend over dezelfde mensen spreekt, wordt nu door Paulus op Israël betrokken. Terwijl God zijn handen uitstrekt naar zijn volk, wijzen zij die als een λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων af (Rom. 10:21).

De betekenis van γινώσκειν

De exegetische kwestie is nu, of deze citaten benadrukken dat Israël de klanken van het evangelie inderdaad niet alleen gehoord, maar ook verstaan heeft, of juist niet. Moet de vraag van vers 19, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω, bevestigend of ontkennend worden beantwoord? De eerste oplossing ligt het meest voor de hand. Een vraagzin die met het ontkennende μὴ begint, krijgt normaal gesproken een bevestigend antwoord, zoals ook in vers 18.⁷²² De nadruk die Paulus legt op het feit dat heidenen verkrijgen waar ze niet naar zochten, en dat Israël daardoor tot jaloersheid wordt verwekt, krijgt dan een toon van aanklacht tegen Israël. Als zelfs heidenen die

⁷²¹ Rom. 9:30,31, 10:3.

⁷²² Vgl. Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 427. Een aantal auteurs wijst op de parallellen in de oude vertalingen, b.v. F. Siegert, *Argumentation bei Paulus*, 154: “Die Frage mit μὴ erwartet eine gegenteilige Antwort.” Hij verwijst naar de Vulgaat, de Pešitta en de Sahidische, Bohairische en Armeense versies, die alle een dubbele negatie kennen. Vgl. dezelfde gegevens in R.H. Bell, *Provoked to Jealousy*, 100, nt. 76.

ἀσύνετοι waren, Israël voorgaan, dan moet Israël het zelf wel verstaan hebben. Dit “verstaan” moet dan wel in ruimere zin worden opgevat.⁷²³ Men heeft de inhoud van de woorden begrepen, maar zich er niet aan willen onderwerpen.

De meeste auteurs signaleren bij deze uitleg een spanning met wat hiervoor door Paulus gezegd werd in vers 2 en 3. Daar schrijft hij over Israël, dat zij in zekere zin onwetend zijn: ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, omdat zij weliswaar ζῆλος θεοῦ hebben, ἀλλ’ οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν. De oplossing wordt in het algemeen gezocht in een verschil in betekenis tussen het ene weten en het andere. De ἐπίγνωσις uit Romeinen 10:2 duidt dan met name op kennis van de manier waarop de δικαιοσύνη wel verkregen kan worden, door de weg van geloof te willen gaan en niet de weg van het τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στήναι. Daarvoor was het nodig zich aan de gerechtigheid van God te onderwerpen. Dat heeft Israël grotendeels echter niet gedaan, οὐχ ὑπετάγησαν. Net als het οὐχ ὑπήκουσαν van vers 16 en het ἀπειθῶν en ἀντιλέγων van vers 21 wordt hiermee een daad van Israël gesuggereerd, waarvoor Israël verantwoordelijk gehouden kan worden. Heidenen ontvangen nu de gerechtigheid uit het geloof, dat Israël wel had kunnen kennen, wanneer het de weg van onderwerping aan het volstrekt gratuite van Gods handelen was gegaan.⁷²⁴

Wanneer deze uitleg gevolgd wordt, ligt de volle nadruk op de weigering van Israël om tot het juiste ἐπικαλεῖσθαι en daarmee tot σωτηρία te komen. Daarvoor is er geen verontschuldiging, omdat Israël de weg tot het heil kent. Door dit vanuit de eigen schriften te laten zien, wordt er nog meer klem gelegd op de schuld van Israël tegenover God. Israël had beter kunnen weten.

Er is ook een andere uitleg die hier niet de schuld van Israël beklemtoond ziet, integendeel. Volgens O. Hofius suggereert de vraag van vers 19 een geheel ander antwoord. Israël heeft het inderdaad niet geweten.⁷²⁵ Dat is de reden dat er bij de derde schakel in de genoemde keten iets aan de hand is. Er is bij het horen meer nodig dan het opvangen van de klanken, er is een echt verstaan nodig. Uit de citaten blijkt echter, dat er Eén is, die er voor gezorgd heeft dat het niet tot dit echte verstaan komen kon. Zoals al in vers 2 en 3 aangeduid, heeft Israël niet de juiste ἐπίγνωσις gekregen. De reden is volgens de citaten uit Jesaja 28 en Deuteronomium 32 te vinden bij God, die er voor gezorgd heeft dat Israël niet tot geloof kwam in

⁷²³ “Ἐγνώ, hier niet te verstaan van het ware, geestelijk inzicht ... maar van het afweten-van Gods woord en wil”, H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 244. “γινώσκειν ist anders als gewöhnlich ... das intelligere”, E. Käsemann, *Römer*, 184.

⁷²⁴ B.v. C.E.B. Cranfield: “The truth is that in one sense they know and in another sense they do not know. ... The ignorance which is blameworthy has been characteristic of them; but the ignorance which would have constituted an excuse they cannot claim”, *Romans*, 538. “What it was that Israel knows, as the subsequent context suggests, is that God could very well act in such a way that the preaching of Christ would result in the inclusion of the Gentiles and in judgment upon Israel (see the OT quotations in vv. 19b-21). This Israel knows from her own scriptures; her ‘ignorance,’ then (v. 3), consists in her willful refusal to recognize the fulfillment of these texts in the revelation of God’s righteousness in Christ”, D.J. Moo, *Romans*, 668. Zo wordt er veel in twee identieke woorden ingelezen, die op deze manier twee tegengestelde werelden kunnen vertegenwoordigen. De exegese staat hier op zijn minst op gespannen voet met de tekst van Paulus, die geen directe aanwijzing voor deze tegenstelling in het gebruik van het woord γινώσκειν geeft. Wellicht kan de achtergrond van de citaten straks op dit punt verder helpen.

⁷²⁵ “Die Frage von 10,19a (μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;) zielt m.E. im Unterschied zu der Frage von 10,18a (μὴ οὐκ ἤκουσαν;) auf eine negative Antwort ab”, O. Hofius, “Das Evangelium und Israel”, 176, nt. 5.

Christus, maar zich aan Hem als steen van aanstoot gestoten heeft.⁷²⁶ Zo werd Israël ondertussen jaloers gemaakt op de heidenen, die wel op Hem hun geloof vestigden en zijn naam gingen aanroepen tot behoud. Paulus schrijft dit om vervolgens een verder doel in dat handelen van God te kunnen belichten, in hoofdstuk 11. Het blijft in deze visie in geheel Romeinen 9-11 dus gaan om het handelen van God. Israëls aanstoot en niet-onderwerping wordt wel aangewezen, maar niet als schuld. Waar men geen kennis van draagt, daar kan met immers niet verantwoordelijk voor worden gehouden.

In deze uitleg krijgt de diepere achtergrond van Gods handelen, die achter de citaten zichtbaar wordt, zo veel nadruk, dat het aspect van menselijke verantwoordelijkheid geheel uit de tekst verdwijnt. Het is de vraag, of daarmee voldoende recht gedaan kan worden aan de manier waarop Paulus over de ongehoorzaamheid van Israël schrijft. Allereerst is te wijzen op de bewogenheid van zijn eigen gebed voor hen tot heil, maar ook op de manier waarop hij de ketting probeert te volgen die kennelijk bij Israël niet tot het gelovig aanroepen van Christus als κύριος leidt. Zowel in de citaten als in de conclusies die hij daaraan verbindt ligt de nadruk op de vastheid van het heilsaanbod van Gods kant en de ongehoorzaamheid van Israël aan de andere kant. In de bewogen en scherpe manier waarop die ongehoorzaamheid aan de orde komt, wordt op zijn minst de suggestie gewekt, dat Israël hier verantwoordelijk voor gehouden zou kunnen worden. Het blijkt eveneens uit het vervolg van Paulus' gedachtegang, dat hij het als zijn taak ziet om in elk geval enigen van zijn volksgenoten tot de juiste gehoorzaamheid te brengen (εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν, Rom. 11:14). Dit veronderstelt de mogelijkheid dat Israël de poging die Paulus daartoe onderneemt kan verstaan, zodat Paulus wel een beroep kan doen op de verantwoordelijkheid die zijn volksgenoten daarin hebben.⁷²⁷

Exegetische vraagstelling

Het natrekken van de hoofdlijn in Paulus' gedachtegang stelt het dilemma voor de exegese scherp voor ogen. De centrale vraag van dit gedeelte is hoe het kan dat Israël niet tot een ἐπικαλεῖσθαι van de naam van de κύριος komt, terwijl de nodiging daartoe voor ieder (πᾶς) geopend is. Met behulp van een keten van werkwoorden die de beweging van Gods roepstem tot het aanroepen van Israël willen aanduiden, wordt gezocht naar de plaats waar het misgaat. Er blijkt met name een probleem te

⁷²⁶ Voor de verdere argumentatie van O. Hofius verwijs ik naar de bespreking van het citaat uit Deut. 32:21. Hier zij nog opgemerkt dat Hofius naast een aantal inhoudelijke argumenten ook een argument van stijl noemt. Zijn opvatting wordt op grammaticale gronden o.m. afgewezen door D.J. Moo, *Romans*, 667, nt. 40. M. Rese volgt de opvatting van Hofius en stelt: "Die Israeliten haben diese Botschaft, dieses Wort, nicht verstanden (10,19a), und deshalb nicht, weil Gott sie eifersüchtig machen wollte auf jenes Nicht-Volk, von dem sich Gott hat finden lassen (10,19f.). ... Dieses von Gott gewirkte Nichtverstehen ist die Ursache von Israels Ungehorsam", "Israels Unwissen", 264. Vgl. F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 134: "In der Tat hat 'Israel' das Evangelium nicht verstanden".

⁷²⁷ Het is in dit verband opmerkelijk, dat G. Maier die in dit gedeelte dezelfde nadruk op het predestinatieaanse handelen van God ziet als O. Hofius, ten aanzien van de citaten toch niet zo duidelijk tot een door God bepaalde onwetendheid durft te beslissen als Hofius: "Es scheint, als hülle Paulus seine Antwort absichtlich in eine Zitatenreihe ein, die sowohl das Geschehen der Gegenwart auf den Willen Gottes zurückführt als auch eine Erkenntnis und Aufnahme Christi bei den Heiden hervorhebt, und doch ein γινώσκειν der Juden bejaht", *Mensch und freier Wille*, 391.

liggen op de plaats van het horen, hetgeen een verbijzondering krijgt in de vraag naar het begrijpen. De exegetische kwestie is nu wat hiermee wordt uitgedrukt.

De traditionele exegese legt de volle nadruk op de schuld van Israël daarin. De citaten wijzen er dan op, dat Israël niet te verontschuldigen is. Deze uitleg moet dan wel een groot verschil aanbrengen tussen de betekenis van het “kennen” van Israël in vers 2 en 3 van dit hoofdstuk, waar sprake is van een gebrek aan ware kennis, en het “kennen” in vers 19, waar de nadruk dan zou liggen op de kennis die Israël metterdaad heeft en waar het op kan worden aangesproken. Het feit dat Paulus vanuit de Schriften redeneert onderstreept dan dus de schuld van Israël, die miskent wat het kan kennen uit zijn eigen schrift.

Het alternatief dat genoemd werd legt de nadruk op het handelen van God. Dat komt in de citaten in vers 19, 20 en 21 sterk naar voren; God zelf is daar subject van de handeling. Bij deze uitleg rijst echter de vraag, of deze wel voldoende recht kan doen aan de nadruk die Paulus telkens lijkt te leggen op de verantwoordelijkheid van Israël in het horen naar het evangelie. Dit hoofdstuk begint immers met een gebed voor Israël εἰς σωτηρίαν en eindigt met de constatering dat God zijn handen wel uitstrekt, maar dit doet πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα (Rom. 10:21).

De uitleg van de citaten speelt in beide zienswijzen een grote rol. Wellicht kan juist op dit punt de exegese verder geholpen worden, wanneer de context van de citaten systematisch bij de uitleg betrokken wordt.

II. INTERTEXTUELE ANALYSE VAN ROMEINEN 10:11-21

1. Het citaat uit Jesaja 28:16

Romeinen 10:11 λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ καταισχυθήσεται.	Jesaja 28:16^b LXX ... καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῇ.	Jes. 28:16^b MT ... וְיִשְׂרָאֵל : ... שִׁיחַ לֹא
Immers het schriftwoord zegt: Al wie op Hem zijn geloof bouwt, zal niet beschaamd uitkomen.	... und wer <i>auf ihn</i> vertraut, wird nicht <i>zuschanden werden</i> hij die gelooft, haast niet.

Samen met het volgende citaat uit Joël 3 vormt het citaat uit Jesaja 28 een zekere afronding van een eenheid waarin de woorden στόμα en καρδιά een centrale betekenis hebben gekregen. Centraal in die eenheid is het citaat uit Deuteronomium 30:14: “nabij u is het woord, in uw mond en in uw hart”. Dat zijn de twee locaties waar het woord een plaats zal moeten krijgen. Hierin is geen sprake van een tegenstelling of een spanning. Het gaat om het gemeenschappelijke.⁷²⁸ Dat blijkt met name uit Romeinen 10:9: met de mond belijden en met het hart geloven zijn twee kanten van dezelfde zaak. Deze beide kanten van dezelfde zaak worden nu door twee citaten vanuit het Oude Testament belicht. In vers 10 is gezegd dat men met het hart gelooft tot gerechtigheid. Inhoudelijk past dit exact bij het citaat uit Jesaja 28:16. Met het “niet beschaamd worden” uit dit citaat in vers 11 wordt zakelijk hetzelfde aangeduid als het deelkrijgen aan de δικαιοσύνη uit vers 10.⁷²⁹

Tekst

Het citaat volgt woordelijk de LXX, met twee wijzigingen. Paulus vult het citaat aan met een nadrukkelijk πᾶς aan het begin, en hij wijzigt de aoristus conjunctivus οὐ μὴ καταισχυθῇ in een futurum indicativus οὐ καταισχυθήσεται. Deze laatste wijziging komt overeen met de tekstvorm zoals deze hiervoor werd aangehaald, in Romeinen 9:33. Bij de uitleg van die tekst is reeds geconstateerd dat het om een variatie in stijl gaat. Beide vormen kunnen gebruikt worden als “verneinende Aussage über Zukünftiges”.⁷³⁰ Paulus drukt er een zekere hoop mee uit, dat Israël niet zal blijven

⁷²⁸ Zo terecht H.N. Ridderbos in zijn commentaar op Rom. 10:10: “Het gaat hierbij niet om het onderscheid tussen hart en mond, maar om het gemeenschappelijke: hart en mond zijn de organen, waarop het aan komt om gerechtigheid en zaligheid te ontvangen”, *Romeinen*, 239.

⁷²⁹ Zo terecht O. Michel: “Die Verheißung des Alten Testaments: οὐ καταισχυθήσεται entspricht der ‘Gerechtigkeit’ von V 10: Wer gerecht ist, wird nicht zuschanden (= vor Gott)”, *Römer*, 331.

⁷³⁰ Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 365; vgl. blz. 80 nt. 391. Er is nog een verschil tussen de LXX en de tekstvorm van Paulus. Het emfatische μὴ wordt door hem weggelaten. D.-A. Koch neemt aan dat ook deze weglating “rein stilistischen Charakter hat”, *Die Schrift als Zeuge*, 115. C.D. Stanley ziet niet in waarom Paulus dit μὴ zelf zou weglaten, omdat hij het op andere plaatsen, zeker in citaten, wel gebruikt en in de context van Rom. 10 een nadrukkelijke ontkenning op zijn plaats zou zijn. Daarmee ondersteunt deze afwijking van de LXX zijn these dat Paulus hier de LXX via een vroegchristelijke bron heeft geraadpleegd. “This leaves the same pre-Pauline Christian source from which the first part of the citation was drawn the most likely background for the present reading”, *Paul and the Language of Scripture*, 125. Uit deze bron zou dan ook 1 Petr. 2:6 geciteerd zijn. Stanley verzuimt te vermelden dat het emfatische οὐ μὴ wel in 1 Petr. 2:6 te vinden is; om andere redenen werd hierboven de hypothese van

staan bij de houding van aanstoot-nemen aan de rots, maar dat het op Hem die de rots is, zal vertrouwen en daar niet beschaamd mee zal uitkomen.

De woorden “al wie op Hem zijn geloof bouwt” vormen geen expliciete oproep tot een geloofskeuze, maar impliciet klinkt die daar wel in door. Zeker wanneer de context van het citaat uit Jesaja 28, dat aan het begin van de perikoop door Paulus in uitvoeriger vorm reeds werd aangehaald, wordt mee-gehoord. De woorden die uit het vers van Jesaja 28 gelicht worden, wijzen er op dat God aan zijn volk een alternatief wil voorhouden tegenover het “verbond met de dood”, dat zij volgens Jesaja 28:15 hebben gesloten. Dat was een menselijk verbond, gesloten op grond van menselijke kansberekeningen, omdat er geen andere uitweg meer leek. God biedt ondanks de felle oordeelsaankondiging over dit vertrouwen op mensen toch een schuilplaats.

Bij de uitleg van Romeinen 9:33 werd reeds gewezen op de voorchristelijke Messiaanse interpretatie, die in de LXX een plaats heeft gekregen. Terwijl de Hebreeuwse tekst een algemene uitspraak heeft: *שִׁיחֵץ לֹא יִמָּצֵא* (“wie gelooft zal niet hoeven vluchten”) heeft de LXX daar een evident persoonlijke invulling aan gegeven: *καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυθῇ*.⁷³¹ De schuilplaats is te vinden in een persoon.

Het is duidelijk op wie Paulus deze profetie betreft, omdat hij juist over Hem gesproken heeft. Jezus is de schuilplaats die God gegeven heeft, voor wie Hem als κύριος belijdt.

Paulus had in Romeinen 9:33 de tekst uit Jesaja 28:16 bovendien via een *gezera šawa* met een andere tekst uit Jesaja (Jes. 8:14) verbonden. Deze toevoeging stond in dienst van zijn eigen bedoeling met dit citaat. Nadat hij Jesaja 28 op Christus had toegepast, benadrukte hij door de *gezera šawa* de exclusiviteit van deze schuilplaats. Alleen wie op Hem zijn geloof bouwt zal niet beschaamd uitkomen, Hij kan immers ook een steen des aanstoots worden of een rots waardoor men ten val komt, zoals JHWH dat was in Jesaja 8. Door de verbinding met de onheilswaarschuwing vanuit de context van Jesaja 8 kreeg de tekst uit Jesaja 28 een specifieke inkleuring, die hier wellicht nog meeklinkt.

In elk geval heeft Paulus door zijn eerdere toepassing van het citaat uit Jesaja met name de nadruk gelegd op de exclusieve verbinding tussen het geloof in Christus en de zekerheid daardoor niet beschaamd uit te zullen komen. Dit element van exclusiviteit past opnieuw in de context van Paulus’ woorden. Na de polemisch getoonzette constatering dat er geen andere weg tot de gerechtigheid is dan de weg van het geloof, sluiten de woorden uit het citaat hier nauw bij aan: alleen wie op Hem zijn geloof bouwt, zal niet beschaamd worden, maar de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ontvangen.

Zowel in de context van het citaat als in het gebruik daarvan door Paulus, zijn de constatering niet bedoeld om zonder betrokkenheid gehoord te worden. Impliciet klinkt hierin het appèl om de geloofskeuze te maken. Nadat Paulus heeft aangegeven

een gezamenlijk vroegchristelijk florilegium waaruit Paulus de tekst zou hebben overgenomen, als onbewijsbaar afgewezen. De vergelijking van de tekst van Rom. 9:33 en 10:11 met 1 Petr. 2:6 bevestigt hier opnieuw, dat een gezamenlijke bron niet aantoonbaar is en daar dus ook niet van uitgegaan moet worden.

⁷³¹ Zie boven en de daar aangehaalde literatuur, blz. 95.

dat de gerechtigheid op geen andere manier te vinden is dan in de weg van het geloof, heeft de verzekering dat dit geloof niet beschaamd zal doen staan, de bedoeling om hiertoe op te roepen. Zo vormt het impliciete appèl via het citaat uit Jesaja 28 een zinvolle omlijsting om de gehele perikoop Romeinen 9:30-10:13. De aanvulling van $\pi\alpha\varsigma$ voor het citaat onderstreept het uitnodigende karakter van de aangehaalde woorden.

De toevoeging $\pi\alpha\varsigma$ aan het begin van het citaat is een toevoeging van Paulus zelf. Uit het voorgaande is gebleken, dat Paulus de tekst uit Jesaja 28:16 kent zonder het voorgevoegde $\pi\alpha\varsigma$. Het is opmerkelijk dat de apostel in dezelfde perikoop dezelfde tekst met deze aanvulling aanhaalt en daarvoor schrijft: λέγει γὰρ ἡ γραφή. Kennelijk heeft hij een bedoeling met de aanvulling die naar zijn besef overeenkomt met de tekst van de γραφή en kan hij de gewijzigde tekst als een schriftwoord inleiden.⁷³²

De reden ervan is duidelijk. Door dit citaat kan hij de nieuwe inzet in zijn gedachtegang nauw laten aansluiten bij een belangrijk thema uit het geheel van zijn brief, dat aan het begin van dit hoofdstuk opnieuw naar voren kwam. Hij heeft in Romeinen 10:4 benadrukt dat Christus tot gerechtigheid is $\pi\alpha\nu\tau\iota$ τῷ πιστεύοντι.⁷³³ Bovendien wordt door het met nadruk vooropgeplaatste $\pi\alpha\varsigma$ een nauwe verbinding gelegd met het citaat uit Joël in vers 13 en met het thema dat expliciet in het tussenliggende vers 12 onder woorden wordt gebracht.⁷³⁴

Het woord $\pi\alpha\varsigma$ benadrukt dat wat zojuist over de weg tot de gerechtigheid gezegd is, open is voor ieder, zowel de Jood als de Griek. Zo vormt dit enkele woord een verbindingsschakel tussen twee thema's en wordt de gedachtegang weer teruggebogen naar het uitgangspunt waar Paulus mee begon: wat Joden niet verkrijgen, wordt door heidenen in geloof ontvangen. Dit is door wat zojuist vanuit Deuteronomium is aangehaald nog onbegrijpelijker geworden: hoe is dat mogelijk, terwijl God zelf zijn woord nabij heeft gebracht en dit bedoeld is voor een ieder die gelooft, eerst voor de Jood en ook voor de Griek?

Intertextuele verbanden

Omdat de context van het citaat van Jesaja 28 al eerder ter sprake kwam, is het niet moeilijk aan te tonen, dat die context voor Paulus heeft meegeklonken bij het aanhalen van dit citaat. Dat is inhoudelijk aan de orde geweest. Twee elementen zijn sterk naar voren gekomen. Het feit dat de context van Jesaja 28 een oordeelsprofetie vormt over het verkeerde vertrouwen van Israël en de nadruk die gelegd wordt op de onbegrijpelijke trouw van God, waardoor er toch een plaats kan komen om niet

⁷³² Hierop wijst m.n. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 133. Dat Paulus zelf het citaat bewust veranderd heeft, wordt door niemand bestreden.

⁷³³ Daarmee wordt tevens het thema van Rom. 1:16 weer opgenomen: het evangelie als een kracht εἰς σωτηρίαν $\pi\alpha\nu\tau\iota$ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι, vgl. Rom. 3:22,29,30. Blijkens het volgende vers heeft Paulus dit thema opnieuw in gedachten.

⁷³⁴ J.D.G. Dunn is voorzichtig: $\pi\alpha\varsigma$ is toegevoegd "perhaps under the influence of Joel 3:5 in v 13", *Romans*, 609. Studies die zich met name op het schriftgebruik van Paulus richten zijn steller: "Πᾶς ist ... im Blick auf die Fortsetzung hinzugefügt", D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 133 en "Paul has crafted his citation of Isaiah 28:16 to create a close parallel with the quotation of Joel 2:32 LXX (sic) in Romans 10:13", J.R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 156.

beschaamd te staan voor God. Deze verwachting is in de tekst die Paulus overneemt reeds Messiaans ingekleurd. In meer opzichten blijkt de context van het citaat uit Jesaja 28 precies te passen bij de gedachtegang die Paulus ontwikkelt.⁷³⁵

Door de toevoeging van $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ als onderdeel van wat hij de schrift laat zeggen, laat Paulus zien dat hij er waarde aan hecht niet slechts op de inhoud van de woorden te letten, maar ook op de vorm. Door de toevoeging ontstaat er een nauwe verbinding met het volgende citaat, dat hij zal aanhalen. Dat betreft de terminologische overeenkomst; beide teksten beginnen – door de toevoeging van Paulus – met hetzelfde woord. Het betreft ook een structurele parallellie. Door de toevoeging zijn beide citaten exact parallel opgebouwd.⁷³⁶

Deze beide constatering geven reden om te onderzoeken of er meer dergelijke intertextuele verbanden bestaan tussen de tekst en de context van het citaat uit Jesaja 28, de gedachtegang van Paulus en de in het vervolg door hem aangehaalde teksten.

Het is opmerkelijk dat er inderdaad meer dwarsverbindingen bestaan tussen de citaten dan in eerste instantie zichtbaar is. Het voorafgaande heeft duidelijk gemaakt dat Paulus rekent met wat er in de context van de door hem aangehaalde teksten staat. Het bleek dat de context van Jesaja 28:16 inhoudelijk precies past bij de gedachtegang van de apostel. Uit de manier waarop Paulus Jesaja 28:16 hier citeert blijkt dat hij bovendien let op woordovereenkomsten, die hij kennelijk zo belangrijk kan vinden, dat hij deze zelfs kan aanvullen, als de terminologische verbinding nog niet bestaat. Men mag op grond daarvan veronderstellen, dat hij zich van terminologische overeenkomsten die wel bestaan, terdege bewust geweest is. Deze kunnen een rol gespeeld hebben bij de keuze van het citaat, zelfs waar hij de formele overeenkomst niet expliciet benoemt.

Deze constatering geven aanleiding om de formele en inhoudelijke verbindingen tussen de citaten in hun context apart te onderzoeken. Daartoe zal bij ieder citaat een aparte paragraaf aan deze intertextuele verbindingen worden gewijd. Het zal blijken dat het aantal dwarsverbindingen te groot is om deze als toeval te beschouwen. Ze zullen daarom in de exegese afzonderlijk aandacht moeten krijgen.

Voor de context van Jesaja 28:16 is allereerst te wijzen op de nadruk die in het niet aangehaalde deel van dit vers ligt op de plaats waar God een nieuw begin wil maken, namelijk $\Sigma\iota\omega\nu$ (Jes. 28:16a). Het blijkt dat diezelfde nadruk in de onmiddellijke context van de beide volgende citaten aan de orde is. In Joël 3:5b $\acute{\omicron}\tau\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \theta\acute{\rho}\epsilon\iota \Sigma\iota\omega\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \text{Ιερουσαλημ} \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\omega\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ en in aansluiting op het daaropvolgende citaat uit Jesaja 52:7 spreekt de vreugdebode: $\Sigma\iota\omega\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \sigma\omicron\upsilon \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ (Jes. 52:8, vgl. Jes. 52:1,2). Het is te begrijpen dat Paulus dit “Sion” – dat hij wel aanhaalde in 9:33 – in 10:11 niet herhaalt, omdat hij hier de nadruk legt het $\pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}$, zowel de Jood als ook de Griek, zoals zo-even is aangegeven. Paulus benadrukt dat *ieder* die gelooft, niet beschaamd uit zal komen (Jes. 28), dat *ieder* die de naam des Heren aanroept, behouden zal worden (Joël 3), en dat de HERE om aan

⁷³⁵ Hiervoor zij nogmaals naar de hierboven aangehaalde behandeling van het citaat verwezen.

⁷³⁶ J.R. Wagner zet de elementen van de beide citaten precies onder elkaar in *Heralds of the Good News*, 156: “Isa 28:16: $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron} \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu \acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$
Joel 2:32: $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\eta\tau\alpha\iota \tau\acute{\omicron} \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon \sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$.”

deze παντί het heil te verkondigen, op zijn wijze gebruik maakt van verkondigers van het evangelie aan *alle* volkeren (Jes. 52).⁷³⁷ Dat neemt niet weg dat Paulus zich er ongetwijfeld van bewust geweest is, dat alle drie de teksten in hun oorspronkelijke context nauw betrokken waren op *Sion*, hetgeen de drie citaten op een formele manier aan elkaar verbindt.

Een volgende woordverbinding via de context is er in de uitdrukking uit Jesaja 28:16: οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Dezelfde uitdrukking komt twee maal voor in de profetie van Joël voorafgaand aan het door Paulus aangehaalde citaat: in Joël 2:26b: καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῇ ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα en in Joël 2:27b: καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῶσιν οὐκέτι πᾶς ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα.

Er is nog een woordverbinding vanuit de context van Jesaja 28:16 via het werkwoord ἀκούειν. Daarmee wordt een thema aangeraakt dat vanaf vers 14 Paulus' aandacht zal vragen. Jesaja 28:14 leidt de hele profetie waar Paulus uit citeert in door een oproep, om op de juiste manier te horen: ἀκούσατε λόγον κυρίου. Het thema van het ἀκούειν komt ook vlak na het citaat terug: διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. ἐνωτίζεσθε καὶ ἀκούετε τῆς φωνῆς μου, προσέχετε καὶ ἀκούετε τοὺς λόγους μου (Jes. 28: 22,23).⁷³⁸ Deze oproep om naar de profetie te horen bevestigt de uitleg, die vanuit de context een appellerende klank hoorde in het citaat uit Jesaja 28. Daarmee wordt tevens een nieuwe dwarsverbinding gelegd tussen het gedeelte waarin straks het al of niet horen van Israël centraal zal staan en de omlijsting van het gedeelte waarin stond dat God zijn woord nabijgebracht heeft.

Tussenstand

Voor dit moment in de gang van de exegese zijn deze aanduidingen voldoende. Het resultaat laat zich puntsgewijs samenvatten:

- Het citaat uit Jesaja 28 bevestigt de exclusieve band tussen πίστις en δικαιοσύνη, zoals Paulus daarover in de voorafgaande verzen schreef.
- Door de toevoeging πᾶς legt de apostel een verbinding met het thema van de verhouding van Jood en Griek, dat hiervoor aan de orde was, en hierna weer terugkeert.

⁷³⁷ Het is opmerkelijk dat in de context van de aankondiging van de εὐαγγελιζόμενος ook benadrukt wordt, dat de door hem verkondigde σωτηρία verbonden is met de openbaring van de krachtige arm des HEREN voor alle volkeren en alle einden der aarde, καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἄγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ὁψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ (Jes. 52:10).

⁷³⁸ Het woord πᾶς komt hier opnieuw terug, net als in Joël 2:26,27, samen met de nadruk die er door Paulus in het citaat uit Jes. 28:16 op gelegd werd, kan hierin een verbinding worden gezien. F. Wilk veronderstelt ook een toespelend via συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα uit Jes. 28:22 met het citaat dat Paulus in Rom. 9:28 aanhaalde uit Jes. 10:22, waar sprake is van een λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 225. Dit is echter wel een grote afstand voor een dergelijke verbinding. Terecht constateert Wilk wel: dat “das Umfeld der beiden Zitate von Jes 28,16 Stichworte (enthält) des engeren (v.14-22) und weiteren Kontexts”, *ibid.* Hij neemt daarin sommige woordvelden wat ruimer, zodat hij b.v. ook εἰσακούσονται uit Jes. 28:12 naast ὑπήκουσαν uit Rom. 10:16 kan zetten. Naarmate de afstand of het verschil in identiteit van de aangehaalde woorden groter worden van elkaar, wordt de vermeende verbinding speculatiever. Doch het aantal verbindingen is wel van dien aard, dat dit niet als toeval beschouwd dient te worden.

- Paulus laat door de toevoeging *πᾶς* zien, dat hij een formele overeenkomst tussen dit citaat en het volgende schriftwoord dat hij zal aanhalen, kennelijk van belang acht.
- De context van het citaat klinkt mee. Dit kan formeel en inhoudelijk worden aangetoond.
- Wanneer de context van het citaat meeklinkt worden er meer intertextuele verbanden zichtbaar met het volgende citaat en met het vervolg van Paulus' gedachtegang.
- Door de context wordt de verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen opnieuw in het licht gesteld. Terwijl het citaat als zodanig klinkt als een verzekering met een impliciet appèl tot geloof, legt de context van het citaat de nadruk op het handelen van God.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de text van het citaat (zoals Paulus het aanhaalt) en het volgende citaat:

Jes. 28:16 (bij Paulus): *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται*

Joël 3:5: *πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται*

Jes. 52:10: *καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ*

2. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de context van het volgende citaat:

Jes. 28:16: *οὐ μὴ κατασχυνηθῇ*

Joël 2:26b: *καὶ οὐ μὴ κατασχυνηθῇ ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα*

Joël 2:27b: *καὶ οὐ μὴ κατασχυνηθῶσιν οὐκέτι πᾶς ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα*

3. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst van Paulus c.q. de tekst van de volgende citaten:

Jes. 28:14: *ἀκούσατε λόγον κυρίου.*

Jes. 28:22,23: *διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. ἐνωτίζεσθε καὶ ἀκούετε τῆς φωνῆς μου, προσέχετε καὶ ἀκούετε τοὺς λόγους μου*

Rom. 10:14,16,17,18 *ἤκουσαν, ἀκούσωσιν, ἀκοή, ἀκοῆς, ἀκοή, ἤκουσαν*

4. Verbinding vanuit de context van het citaat met de context van de volgende citaten:

Jes. 28: 16a: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτόν ...*

Joël 3:5b *ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφύζομενος ...*

Jes. 52:7 *ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων· Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός*

Jes. 52:8 *ἡνίκα ἂν ἐλέγησιν κύριος τὴν Σιων*

vgl. Jes. 52:1,2 (drie maal *Σιων*)

2. Het citaat uit Joël 3:5

Romeinen 10:13	Joël 3:5 LXX	Joël 3:5 MT
πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.	καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ...	הַיְהוָה כָּל אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִשְׁלָט ...
want: al wie de naam des Heren aanroept, zal behouden worden.	Und es wird sein: Ein jeder, der anrufen wird den Namen des Herrn, wird gerettet werden ... ⁷³⁹	En het zal geschieden, dat ieder die de naam des HEREN aanroept, behouden zal worden ...

In het betoog van Paulus staat het citaat uit Joël 3:5 parallel met het citaat uit Jesaja 28. Zoals hij Jesaja 28:16 citeerde om te laten zien, dat het geloven met het hart tot de gerechtigheid van God brengt, zo citeert hij nu Joël 3:5 om te onderstrepen, dat het belijden met de mond tot het heil van God brengt. Beide teksten vormen samen de bijbelse onderbouwing van Paulus' uitspraak in Romeinen 10:9.

In een groter verband vormt het laatste woord van het citaat (σωθήσεται) een afronding van het thema dat in vers 1 van dit hoofdstuk begint: Paulus' gebed voor zijn volk εἰς σωτηρίαν. Ditzelfde kernwoord σωτηρία vormde een belangrijk structurelement in het tussenliggende gedeelte, vers 6-13.⁷⁴⁰ Door dit kernwoord wordt dus een nauwe verbinding met het voorgaande gelegd.

Het werkwoord ἐπικαλεῖσθαι vormt de schakel naar het volgende gedeelte. Vanaf vers 14 gaat het om de vraag hoe het tot dit ἐπικαλεῖσθαι komt.

Het kernwoord πᾶς verbindt het citaat uit Joël 3 met het voorgaande citaat, doordat Paulus datzelfde woord daaraan toevoegt. In het tussenliggende vers 12 wordt de betekenis die Paulus aan dit πᾶς wil geven expliciet gemaakt. Het gaat er om dat er geen onderscheid is tegenover God tussen Jood en Griek in het ontvangen van de rijkdom van Gods δικαιοσύνη en σωτηρία. Hiermee verbindt Paulus voor hem bekende woorden, waarin hij belijdt dat er één κύριος is die rijk is voor allen die Hem aanroepen (weer ἐπικαλούμενοι).⁷⁴¹ Via de ὄνομα κυρίου is ook die belijdenis verbonden met het citaat uit Joël.

⁷³⁹ *Septuaginta Deutsch* heeft hier een andere hoofdstukindeling; dit vers is in deze vertaling Joël 2:32 LXX. Ook J. Ziegler geeft deze versindeling aan, *Duodecim Prophetiae*, Göttingen 1943, 236. Hier volgen we de uitgave van A. Rahlfs, die dezelfde indeling kent als de MT.

⁷⁴⁰ Samen met δικαιοσύνη vormt het een kleinere omlijsting om vers 6-9 (σωθήσεται), het verschijnt opnieuw naast δικαιοσύνη in vers 10, terwijl de uitspraak van vers 10 weer uitgewerkt wordt in de verzen 11 en 13, vgl. de hierboven gegeven structuur van Rom. 10:6-13.

⁷⁴¹ Οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή identiek aan Rom. 3:22, Τουδαίου τε καὶ Ἑλληνος vgl. 1:16, 3:9, 29, 30. ὁ γὰρ αὐτός κύριος πάντων betekent: "er is één en dezelfde Heer voor allen", vgl. 1 Kor. 12:5. Dezelfde constructie van lidwoord + αὐτός + zelfstandig naamwoord gebruikt Paulus vaker in deze betekenis: Rom. 9:21, 12:4, 1 Kor. 1:10, 10:4, 12:4-6, 8, 9, 15:39, 2 Kor. 4:13, Fil. 1:30 (met dank aan O. Hofius die mij op deze elliptische formulering wees, vgl. ook Schlier, Wilckens, Stuhlmacher, Dunn e.a.) De vertaling van C.E.B. Cranfield: "For the same Lord is Lord of all" (zo ook Barrett, Moo) is niet precies. O. Michel verzelfstandigt ὁ αὐτός: "derselbe ist Herr über alle" (zo ook Zahn, Lietzmann, Käsemann, Dupont); tegen deze vertaling pleit, dat Paulus van ὁ αὐτός nergens elders zo'n zelfstandige nominale vorm maakt ("een en dezelfde"). Dat de apostel met deze κύριος Christus bedoelt, blijkt uit de context. Mogelijk maakt hij hier gebruik van een vroegchristelijke belijdenisformule, vgl. Hand. 10:36. Zo J.D.G. Dunn: "Paul may be citing a more widely used Christian formula (cf. Acts 10:36)", *Romans* 610. Vgl. ook J.

Het blijkt dat de geciteerde woorden uit de profetie van Joël zijn ingeweven in een kunstig geheel. Elk van de woorden krijgt in de gedachtegang van de apostel een bijzondere plaats met meerdere dwarsverbindingen in het geheel van zijn betoog.

Tekst

De tekstvorm die Paulus aanhaalt is gelijk aan die van de LXX. De invoeging van γάρ vervangt een andersoortige inleiding, waardoor dit gedeelte als citaat wordt gekenmerkt.⁷⁴² De inhoud van de woorden uit Joël sluit nauw aan bij de boodschap die Paulus in dit gedeelte overbrengt. De nadruk op πᾶς aan het begin van het citaat, is in de context van de profetie in het boek Joël van veel betekenis. Terwijl Paulus dit πᾶς aan het citaat van Jesaja 28 toevoegt, is de pregnante betekenis ervan in de woorden van Joël evident aanwezig. Tegen de achtergrond van de tekenen van de dag des Heren, die geducht is en huiveringwekkend zal zijn voor wie niet met Hem leeft, wordt de weg tot behoud gewezen: al wie de naam des Heren aanroept zal behouden worden. Daarmee wordt impliciet een appèl op Israël gedaan die naam ook metterdaad aan te roepen. Die weg is open voor πᾶς.

Het aanroepen van de naam van God wordt wel gezien als een terminus technicus voor het gebed, en in bredere zin voor het belijden van zijn naam.⁷⁴³ In Romeinen 10 zet Paulus het in feite ook parallel met het ὁμολογῆν van vers 10. Toch heeft dit ἐπικαλεῖσθαι vaak een specifiekere betekenis, zowel in het Nieuwe Testament als in het Oude Testament.

W.C. van Unnik heeft het ἐπικαλεῖσθαι van de naam van de Here een kenmerk genoemd van de nieuwtestamentische kerk.⁷⁴⁴ De gemeente van Korinthe wordt gegroet samen met allen die allerwege de naam van onze Here Jezus Christus aanroepen.⁷⁴⁵ Het blijkt dat de tekst uit Joël 3:5 ook in het boek Handelingen veel invloed heeft gehad, met name in de typering van de gelovigen als degenen die de naam van de κύριος aanroepen.⁷⁴⁶

Het is opmerkelijk dat de titel κύριος in directe zin op Jezus als Kurios wordt toegepast. Ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου betekent: Jezus als κύριος aanroepen.

Dupont, die een gemeenschappelijke overlevering veronderstelt achter Rom. 10:12 en Hand. 10:36: “cette tradition commune s’apparenterait au texte de Joël 3:5a dans sa version grecque”, “‘Le Seigneur de tous’ (Ac 10:36; Rm 10:12): Arrière-fond scripturaire d’une formule christologique” in G.F. Hawthorne e.a., eds, *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs E.E. Ellis, Grand Rapids/Tübingen, 1987, 234.

⁷⁴² Zo terecht D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 134 nt. 8, vgl. 15 nt. 18.

⁷⁴³ “Ἐπικαλεῖσθαι αὐτὸν betekent ook elders het aanroepen van God in het gebed”, H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 239. Vgl. b.v. ook “... les verbes sont ... remplaçables: ‘invoquer’ peut céder le pas à ‘confesser’ (Rm 10 :9,10) et surtout à ‘croire’ (Ac 10:43; Rm 10:4,9-11,14), J. Dupont, “Le Seigneur de tous”, 234.

⁷⁴⁴ “This is a special aspect of the church that is often overlooked, ... we find this characteristic of the church throughout the New Testament”, W.C. van Unnik, “‘With all Those who Call in the Name of the Lord’” in W.C. Weinrich, ed., *The New Testament Age*, Fs Bo Reicke, Macon G.A. 1984, vol. II, 548.

⁷⁴⁵ Σὺν πάνσιν τοῖς ἐπικαλούμενοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, 1 Kor. 1:2.

⁷⁴⁶ “Οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα seems to be a standing expression for ‘Christians’”, W.C. van Unnik, “With all those”, 535, die verwijst naar 1 Kor. 1:2, Hand. 9:14,21,22:16 en ook naar 2 Tim. 2:22. J. Dupont bespreekt de invloed van Joël 3:5 als een structuurbepalend element in Hand. Hij geeft er niet de pregnante betekenis aan als Van Unnik. Voor Dupont gaat het zowel in Hand. als in Rom. om dezelfde betekenis: “l’universalité de la seigneurie du Christ supprime la distinction qui sépare le Juif du Gentil”, “Le Seigneur de tous”, 229.

Deze formulering wordt echter nog steeds door zijn oudtestamentische achtergrond gestempeld. In het Oude Testament is het aanroepen van de naam des HEREN vaak gesitueerd in moeilijke omstandigheden. In het aanroepen doet de gelovige een beroep op JHWH als Redder.⁷⁴⁷ En JHWH laat de roeper niet hulpeloos staan.

Ook in Joël 3 is het aspect van de nood aanwezig. Terecht is opgemerkt dat juist in de nood het geloven met het hart tot een luid hoorbare uiting van dat geloof zal brengen. Die hoorbare uiting, het belijden met de mond en het luide aanroepen “even surpasses faith, for ‘faith’ is a silent matter of the heart, but this ἐπικαλεῖσθαι is uttered with the mouth”.⁷⁴⁸

Vanwege deze achtergrond bevat de verzekering dat ieder die de naam des Heren aanroept behouden zal worden, in de prediking van Joël 3:5 impliciet een indringend appèl om de mond dan ook niet stil te houden. Dat appèl is gericht op ieder, maar raakt uiteraard met name hen die nog niet tot dit aanroepen gekomen zijn. De worsteling van Paulus ter wille van de σωτηρία van zijn volksgenoten is nog steeds de achtergrond van wat hij schrijft.

Intertextuele verbanden

Er is in het voorgaande al gewezen op de intertextuele verbanden tussen het citaat uit Joël en Paulus’ gedachtegang in Romeinen 10, waarin elk van de woorden uit het citaat een bijzondere plaats krijgt.⁷⁴⁹ Daarbij kwam al aan de orde, dat Paulus via πᾶς een verbinding legt met het vorige citaat dat hij aanhaalde.

Het blijkt dat wanneer men de context van het volgende citaat bij het onderzoek betreft, er nog meer van deze dwarsverbanden zichtbaar worden. Het volgende citaat is uit Jesaja 52:7. De woorden die direct volgen op hetgeen Paulus daarvan aanhaalt luiden: ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου. Zo is er een verbinding van de tekst van het citaat uit Joël met de context van het volgende citaat via de stam σώζειν. Er is bovendien een verbinding met het vers vóór de woorden die Paulus aanhaalt uit Jesaja 52:7. Daar is sprake van τὸ ὄνομα van de Here: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου. In het vers daarvoor (Jes. 52:5) wordt τὸ ὄνομα μου geïdentificeerd als de naam van de Kurios: τάδε λέγει κύριος. δι’ ὑμᾶς διὰ παντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Het thema van de σωτηρία speelt dus een belangrijke rol in de context van de door hem aangehaalde teksten. Dit kernwoord vormt vanuit de context van de verschillende citaten een brug die deze citaten aan elkaar verbindt, waarmee deze citaten bovendien verbonden worden met het thema dat van groot belang is voor zijn eigen gedachtegang (Rom. 10:1,9,10).

Wanneer nu in een volgende stap ook de context van het citaat uit Joël onderzocht wordt, blijkt dat er een nog groter aantal dwarsverbanden zichtbaar wordt. De woordovereenkomsten zijn zo opmerkelijk, dat verschillende exegeten er in dit

⁷⁴⁷ Na een bespreking van nagenoeg alle (enkele tientallen) plaatsen uit het OT en enige Joodse literatuur concludeert Van Unnik “that ἐπικαλεῖσθαι is always used by men in danger of distress”, “With all those”, 547.

⁷⁴⁸ W.C. van Unnik, *ibid.*, 540.

⁷⁴⁹ Dat geldt voor πᾶς (vers 11/Jes. 28:16, vers 12), voor ἐπικαλεῖσθαι (vers 12,14), voor κύριος (vers 9,12) en voor σώζειν/σωτηρία (vers 1,9,10).

verband op gewezen hebben, dat Paulus de context van het citaat uit Joël wel in zijn gedachten gehad moet hebben, toen hij deze woorden aanhaalde. J.D.G. Dunn wijst op het directe vervolg van Joël 3:5: “want op de berg Sion en te Jeruzalem zal de gereddene zijn (ἀνασφζόμενοι), zoals de Here gesproken heeft, en zij die het evangelie brengen (εὐαγγελιζόμενοι), die de Here ertoe geroepen heeft (of: heeft laten komen, προσκέκληται).”⁷⁵⁰ Het kernwoord σωτηρία wordt dus herhaald in de directe context van het citaat en wordt dan verbonden met het werkwoord εὐαγγελιζεσθαι, dat in het volgende citaat door Paulus wordt opgenomen.⁷⁵¹

Met προσκέκληται wordt een thema aangeraakt dat in het vorige hoofdstuk van groot belang was. Met καλεῖν werd het verkiezende roepen van God aangeduid.⁷⁵²

Ook het feit dat Σιών hier genoemd wordt als de plaats waar er ontkoming zal zijn, is opmerkelijk, omdat het aansluit bij de context van het vorige citaat, uit Jesaja 28 en tevens bij de directe context van het volgende citaat, uit Jesaja 52:7. De daar genoemde εὐαγγελιζόμενος spreekt direct tot Σιών.⁷⁵³

Een vijfde opmerkelijke overeenkomst tussen de context van Joël en die bij Paulus is de nadruk die even voor het citaat gelegd wordt op de belofte dat geheel (πᾶς) Gods volk “niet te schande zal worden”: οὐ μὴ καταισχυνηθῶσιν, Joël 2:27, οὐ μὴ καταισχυνηθῇ, Joël 2:26. Hier is een directe woordverbinding met het vorige citaat uit Jesaja 28:16. Dit werd bij de uitleg van het vorige citaat al gesignaleerd. Nu blijkt de woordovereenkomst nog verder te gaan. Dit “niet te schande worden” staat in Joël 2:27 in verband met het futurum: ἐπιγνώσεσθε ὅτι ... ἐγὼ εἰμι, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, hetgeen bijna letterlijk herhaald wordt in Joël 4:17. Deze woorden vormen nu een verbindingsschakel met het vervolg van Paulus’ gedachtegang, waarin het (al of niet) kennen van Israël belangrijk zal worden,⁷⁵⁴ en vooral letterlijk met de directe context van het volgende citaat. Dat wordt in de LXX ingeleid door διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαὸς μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγὼ εἰμι

⁷⁵⁰ “We may presume that he (Paul) has the context of the Joel passage in mind”, J.D.G. Dunn, *Romans*, 611.

⁷⁵¹ F. Siegert neemt aan dat om die reden het oorspronkelijke enkelvoud, εὐαγγελιζόμενος, dat in Jes. 52:7 te vinden is, door Paulus in een meervoud, εὐαγγελιζόμενοι, veranderd is. Hij ziet hierin een bewijs, “daß Paulus beim Zitieren nicht bloß aus Florilegien abschrieb, ... sondern die Kontexte kannte und auch mit meinte”, *Argumentation bei Paulus*, 153, nt. 28.

⁷⁵² Vgl. Rom. 9:7/Gen. 21:12, Rom. 9:12, 24, 25/Hos 2:25 en Rom. 9:26/Hos. 2:1. Omdat het προσκέκληται in Joël 3:5bβ de εὐαγγελιζόμενοι betreft, zal Paulus het προσκαλεῖν in dat woord hier inhoudelijk eerder op de zending van de boodschappers te betrekken, dan op degenen die door de boodschap geroepen worden. Daarbij komt dat het κληθήσεται van Rom. 9:7/Gen. 21:12 op een onpersoonlijk subject betrokken is en niet op God (via een passivum divinum). Er zijn dus wel verschillen; dat neemt niet weg dat er in formeel opzicht een groot aantal dwarsverbindingen bestaat in woordgebruik, en dat ook het κληθήσεται van Rom. 9:7 inhoudelijk over de belofte van God gaat, die zijn verkiezend roepen bevestigt.

⁷⁵³ Vgl. bij de uitleg van het vorige citaat, Jes. 28:16. Voor D.-A. Koch is deze verbinding niet van belang: “Schon Joel 3,5b, die Ankündigung einer künftigen Bewahrung ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ, spielt – auch implizit – im Zusammenhang von Röm 9,30-10,21 überhaupt keine Rolle und wird daher von Paulus auch nicht als bekannt vorausgesetzt”, *Die Schrift als Zeuge*, 255. Koch gaat hierin tegen de visie van C.H. Dodd, die een aantal passages selecteert (o.a. Joël 2-4), waaruit Paulus regelmatig citeert en die hij rekent tot de Bijbel van de vroege kerk. Koch vindt terecht dat op deze manier te selectief naar bepaalde passages wordt gekeken. Dat neemt niet weg, dat de conclusie van Dodd, dat men rekening dient te houden met “the total context” wanneer Paulus een citaat aanhaalt, een terechte conclusie is, vgl. C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, 126.

⁷⁵⁴ Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Rom. 10:19; vgl. de discussie hierover in het inleidende gedeelte.

αὐτὸς ὁ λαλῶν· *πάρειμι* ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇν εἰρήνης ... (Jes. 52:6,7).⁷⁵⁵

In beide profetenwoorden gaat het om de erkenning door Gods volk van het handelen van God, dat met een nadrukkelijk *ἐγὼ εἰμι* geponeerd wordt. God zelf zal het volk tot deze erkenning van zijn naam brengen, doordat Hij werkt onder Israël en tot Israël spreekt. Inhoudelijk en formeel is er een verwantschap tussen de teksten via de directe context van de geciteerde woorden.

Interpretatie

Ongetwijfeld heeft Paulus er bewust voor gekozen een aantal woorden uit een schriftwoord op te nemen en dus een aantal andere woorden weg te laten. Soms is aantoonbaar, dat dat ook een duidelijke reden heeft. Zo werd uit het citaat uit Deuteronomium 30 met nadruk al wat op een eventueel ποιεῖν van mensen betrekking had, weggelaten. Het kan dan ook een bewuste reden hebben, dat het woord Σιών is weggelaten, terwijl het een mooie verbinding tussen de eerste drie citaten zou kunnen vormen. Kennelijk wil Paulus daar geen klemtoon op leggen. Dat heeft ongetwijfeld te maken met de bredere scopus van het heil voor Joden en heidenen. Toch mag uit de hoeveelheid woordelijke overeenkomsten tussen de contexten van de citaten die Paulus hier aanhaalt wel geconcludeerd worden, dat hij hier meer op het oog heeft dan alleen de enkele genoemde woorden. Wanneer de context mee gehoord wordt, kunnen de citaten elkaar ook toelichten.

Dat gebeurde al door de toevoeging van πᾶς aan het citaat uit Jesaja 28. Daarmee gaf het citaat uit Joël 3 extra betekenis aan Jesaja 28:16. Op zijn beurt kan de context van Jesaja 28 het appèl dat in de woorden van Joël meeklinkt dringender maken. Wat in de context van het citaat uit Joël 3 te horen is, dat Gods volk niet te schande zal worden, wanneer het Gods handelen zal erkennen, – of beter nog: God als de ἐγὼ εἰμι zal erkennen – krijgt een extra belichting doordat diezelfde woorden (οὐ μὴ καταισχυθῇ) zojuist in Jesaja 28 klonken. Zo komt het element van het exclusieve verband tussen het geloven c.q. aanroepen van de naam des Heren en het niet beschaamd worden, c.q. behouden worden, sterker tot uitdrukking.

De redding waarvan sprake is, is ook in de profetie van Joël te vinden in Sion. De belofte van een rest die behouden wordt, klinkt zowel in Jesaja 28 als in Joël 3 op de achtergrond mee. Die rest wordt zichtbaar in Sion.⁷⁵⁶ Wanneer deze beide

⁷⁵⁵ De verbinding met τὸ ὄνομά μου was al genoemd omdat deze woorden met de directe citaattekst uit Joël 3:5 verbonden zijn. Uit het voorgaande bleek dat ὅτι ἐγὼ εἰμι woorden zijn die de κύριος spreekt: τάδε λέγει κύριος, Jes. 52:5. De woordvelden in de context van beide citaten overlappen elkaar dus in verschillende opzichten.

⁷⁵⁶ Dat hier sprake is van een rest komt in de Hebreeuwse tekst van Joël 3:5 nog duidelijker naar voren, waar ἀνασφόμενος de vertaling blijkt te zijn van פליטה, wat op andere plaatsen met τὸ καταλειφθέν (b.v. Jes. 4:2,10:20) of τὸ κατάλοιπον (Jes. 15:9) wordt vertaald. Omdat het volgende וְיִשְׁרֵי יִשְׂרָאֵל (enigszins op de achtergrond in de LXX-lezing van dit vers. Dat is geen bewuste verandering, daar vanuit de context de gedachte aan een rest die overblijft bij de komst van de dag des Heren zeker aanwezig is. Het nieuwe volk wordt zichtbaar rondom Sion, waar de Here woont, vgl. Joël 4:16,17,19,20. De profetie van Jesaja 28 loopt uit op dezelfde belofte, dat God niet in eeuwigheid zal toornen, οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ἐγὼ ὑμῖν ὀργισθήσομαι, οὐδὲ φωνὴ τῆς πικρίας μου καταπατήσῃ ὑμᾶς (Jes. 28:28). De profetie had in vers 16 al aangegeven, dat de plaats van deze ontcoming precies Sion zal zijn. Dat is een gedachte die in de theologie van Jesaja verschillende

profetieën nu ook nog naast de profetie uit Jesaja 52 gelegd worden, blijkt dat dezelfde gedachte ook daar voorkomt en er weer een ander aspect in benadrukt wordt. Sion wordt aangesproken (in Jes. 52:7) en krijgt direct te horen, dat het zal zien, dat de Here zich over Sion zal erbarmen (ἡνίκα ἂν ἐλεήσῃ κύριος τὴν Σιών, Jes. 52:8). Aan het begin van het hoofdstuk stond het appèl aan Sion om te ontwaken (ἐξεγείρου, ἐξεγείρου, Σιών, Jes. 52:1). Het blijkt dat God er zelf voor zal zorgen, dat er zullen komen, die ontwaken en vertrekken uit het onreine land (Jes. 52:11,12).

Er wordt een zekere eenheid zichtbaar in de drie teksten waarin Sion in de context genoemd wordt. Er is een appèl aan Sion gericht, maar er is een omsluitend handelen van God. Dat komt duidelijk naar voren in de profetie van Joël. Na de verzekering dat ieder die de naam des Heren aanroept, behouden zal worden, wordt helder dat uiteindelijk God zelf er voor zal zorgen, dat er zullen zijn, die dat metterdaad zullen doen. Daartoe zendt Hij boodschappers, die Hij daartoe zal roepen (προσκέκληται, Joël 3:5).

Daarmee komt het thema van het effectieve “roepen” terug, dat in Romeinen 9 een grote rol speelde, en hier op de achtergrond in de context van het citaat meeklinkt. De belofte van de Geest uit Joël 3:1,2 is in dit verband een duidelijke verwijzing naar het werk van God zelf, die het hart van zijn volk zal veranderen, zodat zijn woord gekend wordt op een nieuwe manier, van nabij.⁷⁵⁷ In de beginverzen van Joël 3 kan een uitleg gelezen worden van wat in de eerder aangehaalde woorden uit Deuteronomium 30 naar voren kwam. God zorgt er zelf voor dat zijn woord in het hart van zijn volk komt zodat het komt tot een ἐπικαλεῖσθαι met de mond.

Tussenstand

Met het oog op de vraag van dit onderzoek kunnen enkele resultaten worden samengevat:

- Elk van de woorden uit het citaat Joël past in een kunstig geheel met vertakkingen naar het voorafgaande en het volgende gedeelte.
- Dit citaat staat in een sleutelpositie in de overgang naar een nieuw gedeelte. In die volgende pericope zal duidelijk worden dat niet ieder (πᾶς) tot een ἐπικαλεῖσθαι van de naam des Heren gekomen is.
- Wanneer de context van de citaten wordt meegehoord, blijken er zo veel dwarsverbanden te zijn tussen de citaten, dat hieruit op te maken is, dat Paulus méér van het citaat voor ogen had, dan alleen de woorden die hij eruit aanhaalt. Formeel blijkt dit uit de vele woordverbanden. Inhoudelijk blijkt dat de citaten elkaar zinvol kunnen uitleggen, waarbij wezenlijke gedachten overeenstemmen.

malen terugkomt, vgl. Jes. 1:8 in verband met 1:9, dat in Rom. 9:29 al werd aangehaald, Jes. 4:3,6 en 14:32.

⁷⁵⁷ In Joël 2:12,13 klonk het appèl: Ἐπιστράφητε πρὸς με ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν ... καὶ διαρρήξατε τὰς καρδίας ὑμῶν. De bekering moet een zaak van het hart zijn en niet van de buitenkant. Aan het begin van Joël 3 wordt duidelijk dat God zelf deze verandering zal geven door zijn Geest.

- Vanuit de tekst en de context van Joël 3:5 bestaan er zo veel intertextuele verbanden met de tekst en de context van Jesaja 52:7, dat de plaatsing daarvan na het citaat uit Joël zeker niet willekeurig genoemd kan worden.
- Op het eerste gehoor klinken de woorden uit Joël 3:5, net als die uit Jesaja 28:16, als een verzekering met een impliciet appèl op degenen die nog niet tot een aanroepen van de naam des Heren gekomen zijn. Vanuit de context licht in dit verband echter tegelijk het handelen van God op, dat op een beslissende manier het handelen van mensen omsluit.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de tekst c.q. de context van andere citaten:

Joël 3:5: *πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται*

Jes. 28:16 (bij Paulus): *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ*

id.: *τὸ ὄνομα κυρίου*

Jes. 52:5: *τάδε λέγει κύριος· δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν*

Jes. 52:6: *διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου*

id.: *σωθήσεται*

Jes. 52:7: *ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου* (vgl. Jes. 52:10)

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst van Paulus c.q. de tekst van de andere citaten:

Joël 3:5: *ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφόμενος, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται.*

vgl. σωτηρία/σώζειν in Rom. 10:1,9,10

id.: *εὐαγγελιζόμενοι*

Jes. 52:7 (bij Paulus): *ὡς ὥραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ*

id.: *προσκέκληται*

vgl. καλεῖν in Rom. 9:7 (Gen. 21:12), 12, 24, 25 (Hos 2:25) en 26 (Hos. 2:1)

Joël 2:27: *καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῶσιν οὐκέτι πᾶς ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα*

Joël 2:26b: *καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῇ ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα*

Jes. 28:16: *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ*

3. Verbinding vanuit de context van het citaat met de context van het volgende citaat:

Joël 2:27: *καὶ ἐπιγνώσεσθε ὅτι ... ἐγὼ εἰμι καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν*

Joël 4:17: *καὶ ἐπιγνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ κατασκηνῶν ἐν Σιών*

Jes. 52:6,7: *διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· πάρειμι ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης*

Joël 3:5: *ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφόμενος ...*

(vgl. Joël 4:16,17,21)

Jes. 52:7 *ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός*

Jes. 52:8, *ἡνίκα ἂν ἐλεήσει κύριος τὴν Σιών*

vgl. Jes. 52:1,2 (drie maal Σιών)

vgl. Jes. 28:16a: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελὴ ἐκλεκτόν ...*

(vgl. Joël 3:1: ὄραν – Jes. 52:10,15; Deut. 32:39)

3. Het citaat uit Jesaja 52:7

Romeinen 10:15 ^b καθὼς γέγραπται· ὥς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά.	Jesaja 52:7 ^a LXX (παρεῖμι) ὥς ὠρα ἐπὶ τῶν ὁρέων, ὥς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇ εἰρήνης, ὥς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά.	Jesaja 52:7 ^a MT (הָגִי) מִזֶּה-נִשְׂאוּ עַל-הַרְרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב
Gelijk geschreven staat: Hoe liefelijk zijn de voeten van hen, die een goede boodschap brengen.	(Ich bin erschienen) wie <i>Frühling</i> ⁷⁵⁸ auf den Bergen, wie die Füße eines, der frohe Botschaft bringt, <i>Kunde</i> vom Frieden, wie einer, der frohe Botschaft von Gutem bringt.	Hoe liefelijk zijn op de bergen de voeten van de vreugde-bode, die vrede aankondigt, die goede boodschap brengt.

Het citaat uit Jesaja 52:7 staat in een nieuw gedeelte in Paulus' gedachtegang. Vanaf vers 14 stelt hij een aantal vragen, die zoeken naar de reden waarom Israël – in meerderheid – niet gekomen is tot het heilbrengende aanroepen van God, waar het in het vorige citaat over ging. Het schriftwoord dat direct op de gestelde vragen volgt, onderstreept dat er van Gods kant alles aan gedaan is, om het evangelie bij Gods volk te brengen.

In het korte overzicht van Paulus' gedachtegang kwam naar voren, dat dit citaat toont hoe God voor de eerste twee schakels van de keten gezorgd heeft, die tot het ἐπικαλεῖσθαι zou kunnen brengen. Die eerste twee schakels zijn het ἀποστέλλειν en κηρύσσειν. God heeft boden gezonden zodat de boodschap werd verkondigd. Dat laat Paulus vanuit de schrift zien.

Tekst

De apostel haalt de profetie uit Jesaja 52:7 in zeer beknopte vorm aan. Dat is opmerkelijk, omdat een aantal woorden uit deze tekst, die Paulus niet aanhaalt, wel in de directe context van zijn eigen betoog voorkomen. Wanneer hij dit vers uitgebreider had geciteerd, was de aansluiting bij zijn eigen gedachtegang inhoudelijk en terminologisch nog sterker geweest. Kennelijk vond de apostel het niet nodig om meer uit de profetie van Jesaja 52 over te nemen. Dat kan aanleiding geven tot verbazing.⁷⁵⁹ Wanneer men aanneemt dat Paulus bij het aanhalen van een citaat ook de context hoort mee-klinken, hoeft men daarover niet zo bevreemd te zijn. Dit citaat kan een duidelijke aanwijzing zijn, dat Paulus meer woorden mee laat

⁷⁵⁸ *Septuaginta Deutsch* twijfelt en tekent aan: “*Wie Frühling*: wörtlich *wie Zeit* – im Sinne von ‘rechtzeitig’ (günstige Stunde, Tages- oder Jahreszeit). MT und einige sek. Hss. lesen *lieblich* und beziehen das Adj. unter Auslassung der zweiten Vergleichspartikel ‘wie’ auf ‘die Füße des/der Freudenboten’ (vgl. Röm 10,15). Nach Ansicht eins Teils der Bearbeiter ist diese Lesart textkritisch zu bevorzugen”, 1275; vgl. bij de uitleg van ὁραῖος hieronder.

⁷⁵⁹ “The omission of εἰρήνη is a little surprising, in view of its importance for Paul, as perhaps also the omission of mention of Zion (which with 9:33 and 10:13 = Joel 3:5 LXX would have made a striking Zion catena); but Paul presumably felt it necessary to give only an abbreviated reference”, J.D.G. Dunn, *Romans*, 622.

wegen, wanneer hij een tekst aanhaalt, dan alleen de woorden die hij in zijn brief opneemt.⁷⁶⁰

Allereerst zal helder moeten worden, hoe Paulus het citaat precies verkort c.q. veranderd heeft. Daarvoor is het nodig te onderzoeken welke tekst Paulus voor ogen heeft gehad. Het blijkt dat er een aanzienlijk verschil bestaat tussen de Hebreeuwse tekst die wij kennen en de vertaling van de LXX en dat Paulus in zijn woordgebruik weliswaar nauw aansluit bij de LXX, maar toch ook in een aantal opzichten dichter bij het Hebreeuws staat.

De tekst van de LXX laat zich aldus schematisch weergeven, met het citaat van Paulus er naast:

Jesaja 52:6,7

1. διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου
τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ,
2. ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· πάρειμι
3. ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων,
4. ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης,
5. ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά,
6. ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου.

Romeinen 10:15

- ὡς ὥρατοι
οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων
[τὰ] ἀγαθὰ

Het blijkt dat de LXX het laatste woord van regel 2: πάρειμι, de vertaling van *אָנֹכִי*, als een zelfstandige uitspraak heeft opgevat. Hiermee laat de LXX een nieuwe zin beginnen, waarin God zelf subject is. Aan dit πάρειμι zijn drie appositionele bijzinnen verbonden, telkens ingeleid met ὡς.⁷⁶¹ Zo is God zelf handelend subject in regel 3-6.

Paulus heeft een dergelijke tekst gekend, blijkens de overname van ὡς aan het begin van het citaat, maar spreekt vervolgens niet over de voeten waarmee of het aangename uur waarop God verschijnt, maar over de evangelieverkondigers, die door God gestuurd zijn. Zo vindt er een subjectverschuiving plaats ten opzichte van de tekst van de LXX: de evangelieverkondigers zijn bij Paulus het subject van handeling en niet God. Daarmee staat de tekst van Paulus dichter bij de ons bekende

⁷⁶⁰ Hier kan O. Hofius worden genoemd, die wijst op het belang van het woord εἰρήνη in Jes. 52:7, dat niet wordt aangehaald, maar door de verbinding met het volgende citaat wel de daar genoemde ἀκοή als vredesboodschap kwalificeert en als zodanig dus door Paulus wel mee-gehoord wil worden. "Daß der den 'Frieden' stiftende Gott als solcher zugleich auch das Subjekt der 'Friedens'-Botschaft ist, das konnte Paulus ebenfalls dem griechischen Wortlaut von Jes 52,6-10 entnehmen", "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens" in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 12. Bewust wordt hier de bewijsvoering vanuit de context van het citaat gedaan. Dat is ook het geval bij de uitleg van J.R. Wagner, als hij probeert aan te tonen dat Paulus zijn betoog opbouwt "by appealing to Isaiah 52:7 and the larger story of which it is part", *Heralds of the Good News*, 175. Vgl. ook F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, m.n. 254-257 en J. Gignac, die zelfs stelt: "Selon mon hypothèse, en citant explicitement Es 52,7 et Es 53,1, Paul ne renvoie pas seulement au contexte général d'Ésaïe, mais il délimite les bornes du passage qui l'intéresse", "La Bonne Nouvelle d'Ésaïe au service de l'Évangile de Paul. Rm 10,14-17 comme relecture de Es 52,6-53,1", *SR* 28 (1999), 354. Hierover zal in de exegese duidelijkheid moeten komen.

⁷⁶¹ Vgl. m.n. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 66-69. Hij spreekt hier van "drei nebeneinander-geordneten Erläuterungen von πάρειμι", id., 66.

versie van de Hebreeuwse tekst, waarin de vreugdebode het subject is van de handeling in Jesaja 52:7.

In deze ombuiging naar het Hebreeuws volgt Paulus niet een ons bekende recensie van de LXX, waarin de tekst in overeenstemming met het Hebreeuws gebracht is. Symmachus en Aquila buigen de tekst wel naar het Hebreeuws, maar doen dat op een andere manier. Zij hebben een vorm waarin de zin begint met τί.⁷⁶²

Zoals ὥς dus direct uit de LXX komt, zo is het waarschijnlijk dat ook ὡραῖοι is te verklaren vanuit een nauwe aansluiting bij de ons bekende tekst van de LXX.⁷⁶³ Het blijkt dat de tekst van Paulus een tekstvorm van de LXX weergeeft die enigszins is teruggebogen naar de Hebreeuwse overlevering. Dit kan op Paulus zelf teruggaan, maar het is niet onwaarschijnlijk dat hij een reeds aangepaste tekstvorm voor ogen gehad kan hebben.⁷⁶⁴

Paulus heeft wel zelfstandig – met het oog op datgene wat hij met het citeren van deze tekst wil laten uitkomen – een wijziging aangebracht door het enkelvoud εὐαγγελιζομένου te veranderen in een meervoud εὐαγγελιζομένων. Ongetwijfeld doet hij dat omdat hij dit profetische woord toepast op de situatie van Israël in zijn eigen tijd. Paulus wil niet slechts aan één evangelieverkondiger denken, waardoor zijn volksgenoten de boodschap gehoord hebben, dat zijn er meer geweest. Het is reeds opgemerkt, dat in de context van het citaat uit Joël dat Paulus hiervoor aanhaalde ook sprake is van εὐαγγελιζόμενοι in het meervoud. Mogelijk heeft dat ook een rol gespeeld in de verandering die de apostel hier in het schriftwoord aanbrengt.⁷⁶⁵

⁷⁶² Symmachus: τί εὐπρεπείς ἐπὶ τῶν ὁρέων πόδες εὐαγγελιζομένου, Aquila: τί ὡραιώθησαν ἐπὶ τὰ ὄρη πόδες εὐαγγελιζομένου.

⁷⁶³ Ὡς ὡραῖοι is ook te vinden in de Luciaanse recensie van de LXX. Maar het is onduidelijk, of het hier om latere aanpassing aan de tekst van Rom. 10 gaat (zo b.v. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 68), of om een vroegere (misschien proto-luciaans te noemen) tekstgestalte (zo b.v. C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 136).

⁷⁶⁴ Dit vooral omdat er geen goede reden is, waarom Paulus zelf een dergelijke ingrijpende tekstwijziging heeft aangebracht, zonder dat de gang van zijn betoog daar aanleiding voor geeft. D.-A. Koch geeft deze reden niet, maar concludeert stellig: “Paulinische Herkunft ist für die Korrekturen der LXX nicht anzunehmen. Vielmehr setzt Paulus den so revidierten Wortlaut von Jes 52,7 bereits voraus, den er seinerseits verändert: durch die Auslassung von ἐπὶ τῶν ὁρέων und die Umsetzung von πόδες εὐαγγελιζομένου in den Plural”, *Die Schrift als Zeuge*, 68. Koch wordt inhoudelijk gevolgd door C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 134-141, vgl. ook R. Jewett, *Romans*, 639.

⁷⁶⁵ F. Siegert is hierover zeer stellig: “Übrigens stammt der Plural εὐαγγελιζόμενοι nicht aus Jes 52,7, sondern aus Joel 3,5b, dem unteren Kontext des zwei Verse vorher zitierten Joel 3,5a”, *Argumentation bei Paulus*, 153, nt. 28. P. Stuhlmacher stelt (met dank aan O. Hofius) op grond van een gezera šawah: “Paulus versteht Jes 52,7 von Joel 3,5 (LXX) her”, “Das paulinische Evangelium”, 172. Anderen wijzen echter vooral op de toepassing die Paulus hiermee wil maken, b.v. H. Hübner: “Er hat all die Boten vor Augen, auf die Israel schuldhaft nicht gehört hat”, *Gottes Ich und Israel*, 95. R.H. Bell ziet hierin zelfs een zekere legitimatie voor Paulus zelf: “The singular εὐαγγελιζομένου was changed to the plural εὐαγγελιζομένων to set Paul, the apostle to the Gentiles, alongside Peter and the Jerusalem apostles, the apostles to the Jews”, *Provoked to Jealousy*, 89. J.R. Wagner is wel heel slordig in het citeren, als hij stelt: “Paul makes explicit his identification of the heralds of Isaiah 52:7 (οἱ εὐαγγελιζόμενοι) with the Christian preachers (κηρύσσοντες) mentioned in Romans 10:8, 14-15”, *Heralds of the Good News*, 174. De Griekse vormen die Wagner noemt staan niet op de aangehaalde plaatsen. Dat neemt niet weg, dat in Rom. 10:8 wel van een meervoudsvorm sprake is, als Paulus over zichzelf en anderen spreekt: κηρύσσομεν. Het zal geen toeval zijn, dat door de verandering in het meervoud er zowel een eenheid komt met wat eerder over τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως gezegd werd, te weten dat dit door Paulus en anderen verkondigd wordt, als met wat in de context van Joël klinkt en bovendien in het volgende citaat weer zinvol geplaatst kan worden, als het gaat over ἡ ἀκοὴ ἡμῶν, opnieuw pluralis.

Er is nog een mogelijkheid te overwegen die invloed gehad kan hebben op de verandering van de εὐαγγελιζόμενος uit Jesaja 52 in de meervoudsvorm εὐαγγελιζόμενοι bij Paulus. In Romeinen 10:8 was sprake van het ῥῆμα dat Paulus en de andere apostelen verkondigen. Paulus betrok in dat vers het woord van God uit Deuteronomium 30 op het evangelie van Jezus Christus, dat door hem en anderen (“ons”) verkondigd wordt. De suggestie is gedaan, dat er een aanleiding voor deze identificatie door Paulus geweest kan zijn in Psalm 67:12 LXX, waar staat: κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ. Indien hier inderdaad sprake is van een bewuste toespeling, kan kan ook deze tekst een rol spelen bij de verandering in een pluralis. De intertextuele overeenkomsten zijn groot: God zendt εὐαγγελιζόμενοι die zijn woord, ook hier geïdentificeerd als het ῥῆμα Χριστοῦ (vers 17), als blijde boodschap verkondigen.⁷⁶⁶

Met betrekking tot de weglatingen uit de tekst, is de ene daarvan beter te begrijpen dan de andere. Regel 3 – waar het gaat over de plaats waar de evangelieboodschap klinkt, ἐπὶ τῶν ὀρέων – is geheel weggelaten. Dat geldt ook van het slot van Jesaja 52:7, waar net als in de context van de vorige twee citaten het volk wordt aangesproken met de naam Σιών. Consequent worden door Paulus al deze verwijzingen naar een plaats, die de indruk kunnen wekken dat het heil beperkt blijft tot één plaats of slechts op één plaats verkondigd is, weggelaten.⁷⁶⁷

Het is echter minder goed te begrijpen, waarom de inhoud van de evangelieboodschap, getypeerd als ἀκοὴ εἰρήνης, wordt weggelaten, terwijl daarvoor in de plaats het ogenschijnlijk vlakke (τὰ)⁷⁶⁸ ἀγαθά wel is opgenomen. D.-A. Koch acht het onmogelijk dat deze weglating op Paulus zelf terug zou gaan.⁷⁶⁹ Hij wijst met name op het feit dat in het volgende citaat, Jesaja 53:1, de gebrachte boodschap expliciet verwoord wordt als ἡ ἀκοὴ ἡμῶν, terwijl ook in het vervolg van Paulus'

⁷⁶⁶ Vgl. de paragraaf over het kernwoord ῥῆμα, blz. 137,138.

⁷⁶⁷ R.H. Bell concludeert te veel uit deze weglating, als hij schrijft: “The phrase ἐπὶ τῶν ὀρέων was omitted to remove the idea that the gospel was to be proclaimed only to Zion and to show that the mission was to be a worldwide mission”, hetgeen hij definieert als “the apostolic mission to Jews and Gentiles”, *Provoked to Jealousy*, 89. Zo ook J.R. Wagner: “Paul’s elimination of any reference to Zion allows him to apply the quotation to the broader geographic scope of Christian proclamation, which includes Gentiles as well as Jews”, *Heralds of the Good News*, 173. Deze opmerking zou te begrijpen zijn m.b.t. de weglating van Sion uit het citaat van Joël 3:5 in het verband van Rom. 10:12,13, maar er is reeds op gewezen, dat de veronderstelling van Bell dat het hier nog steeds gaat om de verkondiging aan Joden en heidenen niet terecht is. In het volgende vers, Rom. 10:16, gaat het immers om de afwijzing van het evangelie door Israël. Beter is de weglating te verklaren vanuit de “oecumenische” blik “des ehemaligen Diasporajuden Paulus” op het Jodendom heeft en vanuit de richting die Rom. 10:14-18 op het oog heeft (eindigend bij de prediking εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης in vers 18, citaat van Ps. 18:5 LXX), zoals D.-A. Koch doet, *Die Schrift als Zeuge*, 122. In dat verband kan een beperkende geografische aanduiding storend werken. Dat neemt niet weg dat Koch er ook van uitgaat dat door de herhaalde verwijzingen naar Sion vanuit de context van de drie achtereenvolgende citaten, “die in ἐπὶ τῶν ὀρέων vorliegende Anspielung auf Jerusalem auch für Paulus klar genug vorhanden” blijft, *id.*, 122. Met de weglating wordt dus niet een andere zin aan het citaat gegeven, zoals m.n. Bell veronderstelt. Op de achtergrond kan het accent dat ermee gelegd wordt wel mee blijven klinken.

⁷⁶⁸ Τά kan door Paulus zijn toegevoegd om ἀγαθά uit de LXX-tekst een pregnantere inhoud te geven. Dat kan ook door een latere hand gebeurd zijn. Andersom kan een latere hand het hebben weggelaten, als aanpassing aan de tekst van de LXX. Het tekstgetuigenis kan geen uitsluitel geven.

⁷⁶⁹ D.-A. Koch neemt aan “daß eine bewußte Auslassung von ἀκοὴ im Zitat von Jes 52,7 durch Paulus auszuschließen ist”, *Die Schrift als Zeuge*, 82.

eigen gedachtegang (Rom. 10:17) het kernwoord ἀκοή opnieuw wordt opgenomen; verder wijst Koch op de rijkere betekenis van het begrip εἰρήνη ter typering van de inhoud van het evangelie. Koch veronderstelt een overschrijffout in het LXX-handschrift dat Paulus voor ogen heeft gehad. Door haplografie zou het gehele gedeelte ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος weggevallen zijn.⁷⁷⁰

Op zich behoort de hypothese tot de mogelijkheden, doch er wordt wel een ingrijpende veronderstelling gedaan, ervan uitgaande dat Paulus afhankelijk zou kunnen zijn van één handschrift in een ons onbekende tekstvorm. Zeker een gedeelte als Jesaja 52, met vers 7 als een kroongetuige voor de betekenis van het woord evangelie, zal Paulus toch op verschillende plaatsen uit verschillende handschriften gelezen kunnen hebben.

Het is ook mogelijk dat Paulus zozeer vertrouwd is met de woorden die hij aanhaalt, dat hij ook op deze plaats bekendheid met de context veronderstelt, als hij alleen het begin en het eind van het meest relevante gedeelte citeert en het tussenliggende gedeelte hoort meeklinken. Wanneer dat het geval is, past dit geheel bij de veronderstelling die ten grondslag ligt aan de methode die in deze studie gevolgd wordt. De argumenten die Koch noemt, op grond waarvan hij een bewuste weglating van ἀκοή εἰρήνης door Paulus zelf uitsluit, kunnen op deze wijze een formeel argument zijn voor het belang van het meeluisteren naar de oudtestamentische context om tot een goed verstaan van de citaten te komen.

Oudtestamentische achtergrond van de gebruikte woorden

Voordat de context van het citaat en de intertextuele verbanden met de omringende schriftwoorden beluisterd worden, is het goed te zien op welke manier de woorden die Paulus aanhaalt inhoudelijk passen in de gang van zijn eigen betoog. Ook daarvoor is het zicht op de oudtestamentische context van deze begrippen van belang.

Εὐαγγελιζόμενοι

Het meest in het oog springende woord is εὐαγγελιζόμενος, door Paulus veranderd in een meervoud. Het gaat in Jesaja 52 om de vreugdebode, die de komst van God als

⁷⁷⁰ D.-A. Koch onderbouwt zijn hypothese o.a. met het feit dat in veel voor-christelijke Joodse LXX-handschriften de lengte van een regel inderdaad ongeveer 27 letters bevat. “Man kann also davon ausgehen, daß in einer Jes-HS, die Jes 52,7 in der vorpaulinisch rezensierten Form enthielt, das zweimalige ΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΥ in zwei Zeilen direkt oder ... nahezu direkt untereinander stand, wobei das in beiden Zeile identische Wort jeweils mindestens die Hälfte der jeweiligen Zeile ausmachte”, *Die Schrift als Zeuge*, 82. Dit zou inderdaad een haplografie verklaren. Koch wordt geheel gevolgd door C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 139. Er is echter geen enkel LXX handschrift bekend, dat de tekst op deze manier heeft. Het is opmerkelijk dat een heel aantal handschriften de woorden τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην vanuit de kennelijk bekende overlevering van de LXX in de tekst van Rom. 10:15 invullen. Dat doen \aleph^2 D F G K P Ψ 33, M en een aantal Latijnse, Syrische, Armeens en Gothische versionen, alsmede een aantal Westerse patres, die het deels lezen als vervanging van ἀγαθά. De lezing zonder toevoeging is bekend uit het oudste getuigenis: pap. 46, \aleph^* , A B C 81 e.a. minuscels, alsmede uit de Koptische en Ethiopische versionen, en een aantal Oosterse patres, vgl. J.D. Stanley, *id.*, 138 nt. 177. Dezelfde groep \aleph^2 D F G K P Ψ 33 en M kan vaker aanvullen vanuit de LXX, b.v. in het voorgaande bij het citaat uit Jes. 10:23 in Rom. 9:28. Het tekstgetuigenis maakt duidelijk dat er geen versie van de LXX bekend is die de door Koch voorgestelde wijziging kent. Integendeel, de uitgebreidere LXX-tekst is zo bekend, dat sommige handschriften deze zelfs aanvullen in de tekst van Paulus.

Koning moet aankondigen aan het in ballingschap benarde volk. In Jesaja 40:9 was Sion zelf opgeroepen om als vreugdebode de blijde boodschap van de terugkeer van God als Herder naar zijn volk aan te kondigen. Nu blijkt dat Sion dat alleen kan doen, als zij eerst die boodschap ook zelf ontvangt. De inhoud van de blijde boodschap is het door God beloofde heil. Zelfs voor het boodschappen van dat heil moet God kennelijk zelf zorgen. Dat doet Hij ook.⁷⁷¹

Het typerende van het spreken over de εὐαγγελιζόμενος in het verband van Deutero-Jesaja is, dat daarmee wordt uitgedrukt, dat de komst van God “niet zozeer gadegeslagen als wel vernomen, gehoord moet worden.”⁷⁷² Dat past precies bij de context waarin Paulus deze woorden aanhaalt. Het is duidelijk dat de term εὐαγγέλιον een pregnante betekenis heeft gekregen die mede gevormd is door de boodschap van Deutero-Jesaja.⁷⁷³ Paulus heeft duidelijk gemaakt dat het woord des geloofs niet alleen geloofd moet worden met het hart, maar tegelijk beleden en uitgeroepen moet worden met de mond. Daarmee haalt Paulus een aspect van het εὐαγγέλιον naar voren, dat diep geworteld is in de boodschap van Deutero-Jesaja waar hij dit begrip uit heeft ontvangen.

Ὠραῖος

Het woord Ὠραῖος duidt nog een aspect uit de boodschap van Deutero-Jesaja aan, die nauw aansluit bij de prediking van de apostel. Bij ὡς Ὠραῖοι οἱ πόδες is waarschijnlijk niet allereerst te denken aan de lieflijke voeten van degene die de boodschap brengt, noch aan de lieflijke wijze waarop de voeten binnenkomen. De nauwe aansluiting bij de verwoording van de LXX bevestigt de gedachte aan de gepaste tijd waarop de boodschap klinkt.⁷⁷⁴ God heeft die tijd bepaald, dat komt helder tot uitdrukking in de oorspronkelijke context van Deutero-Jesaja.

Ook Paulus is er veel aan gelegen om de goede tijdsorde van Gods heilshandelen te benadrukken. Als hij in het volgende hoofdstuk op zijn eigen εὐαγγελίζεσθαι ingaat, spreekt hij de hoop uit dat het niet bij de huidige periode (ἐν τῷ νῦν καιρῷ, Rom. 11:5) zal blijven, waarin slechts een kleine rest aan het evangelie gehoor geeft, maar dat er een πρόσλημις (11:15) zal komen, als een leven uit de doden. Deze uitdrukkingen laten zien dat voor Paulus dit aspect van het door God bepaalde juiste tijdstip van Gods handelen van groot belang is. Ook de aanhaling van οἱ πόδες ziet met name op de snelheid waarmee de bode kan lopen, om zijn boodschap op de juiste tijd over te kunnen brengen.

⁷⁷¹ “Gott selbst ist es, der ‘redet’ und das Heil ‘hörbar werden’ läßt, indem die ‘Freudenboten’ das Heil kundmachen (V. 6f)”, O. Hofius, “Erwägungen zur Gestalt und Herkunft”, 12.

⁷⁷² Zo W.A.M. Beuken, *Jesaja IIb*, 169.

⁷⁷³ Vgl. Jes. 40:9, 52:7 en ook Trito-Jesaja 60:6, 61:1. De laatste tekst is opmerkelijk, omdat hier net als in Rom. 10:15 εὐαγγελίζεσθαι in nauw verband staat met Gods ἀποστέλλειν: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὐδ’ ἔνκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με.

⁷⁷⁴ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v. Ὠραῖος: “wie rechtzeitig ...”. W.A.M. Beuken wijst er op dat ook het Hebreeuwse נָא (na’nu) waarschijnlijk in deze richting moet worden opgevat. Hij geeft aan dat dit in oudere woordenboeken veelal van נָא, ‘mooi zijn’, ‘sieren’, wordt afgeleid, maar in jongere woordenboeken als een nif’al van נָא, ‘begeren’, en concludeert voor Jes. 52:7: “‘Hoe vurig begeerd’ of ‘hoe welkom’ ... zou niet alleen lexicografisch beter passen, het zou ook het aankondigende, spanningsvolle karakter van de eerste versregel tot zijn recht laten komen”, *Jesaja IIb*, 161.

Τὰ ἀγαθά

De inhoud van de blijde boodschap wordt kortweg als “het goede” aangeduid. In Jesaja 52:7 wordt het goede inhoudelijk mee bepaald door de parallelbegrippen εἰρήνη en σωτηρία. Paulus gebruikt dit als aanduiding voor het heil dat in Christus besloten is. Ἀγαθός kan al vroeg in eschatologische zin gebruikt worden.⁷⁷⁵ Concordantisch onderzoek wijst er evenwel op, dat het woord ἀγαθός meestal, en wel zeer frequent, gebruikt wordt als adjectief bij het land, dat God zijn volk gegeven heeft. Of hier een toespeling op deze concretisering van het goede in gehoord kan worden, is een gewaagde veronderstelling. Wel kan er op gewezen worden, dat in de directe context van alle drie de teksten uit Deuteronomium, waar Paulus eerder in Romeinen 10 naar verwees, ἀγαθός als typering van het beloofde land voorkomt.⁷⁷⁶ Wanneer deze concrete invulling van “het goede” vanuit die context meegehoord zou kunnen worden, past dit in elk geval precies bij de boodschap die Paulus aanhaalt uit de profetie van Deutero-Jesaja. Daarin belooft God zijn volk, dat Hij hen opnieuw “het goede” zal schenken, doordat Hij hen zal terugbrengen in het land dat Hij hen beloofd heeft. Het heil krijgt door de uitdrukking ἀγαθά voor het volk een concrete gestalte.⁷⁷⁷ Of men het begrip τὰ ἀγαθά nu zuiver eschatologisch duidt, dan wel er ook een element van concretisering vanuit de landbelofte in hoort, het behoeft zeker niet als een oppervlakkige typering van het heil getypeerd te worden.⁷⁷⁸

Andere verbindingen

Door de nadruk te leggen op Gods handelen in de boodschap en door de boodschapper, c.q. boodschappers, onderstreept Paulus dat van Gods kant aan de noodzakelijke voorwaarde voldaan is, om het evangelie te kunnen horen, hetgeen nodig is om tot geloof en een aanroepen van Gods naam te komen. Door de woorden die hij gekozen heeft wordt de klemtoon gelegd op het feit dat God ervoor gezorgd

⁷⁷⁵ Vgl. Ps.Sal. 18:6: μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου, ἃ ποιήσει γινεῖσθαι τῇ ἐρχομένῃ, waarbij O. Hofius aantekent: “τὰ ἀγαθὰ κυρίου = ‘das Heil des Herrn’”, “Fides ex auditu”, 81, nt. 64.

⁷⁷⁶ In Deut. 9:4 staat het zelfs in het tekstvers, waaruit Paulus citeert. Mozes waarschuwt het volk dat zij niet in hun hart zullen zeggen: de Here heeft ons vanwege onze gerechtigheid in dit goede land (τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ταύτην) gebracht. Vgl. verder in Deut. 8:7 en 10 in de context van Deut. 8:17, in Deut. 9:4 en 6 in de context van Deut. 9:4 en in Deut. 30:9 en 15 in de context van Deut. 30:12-14.

⁷⁷⁷ Hiervoor gebruikt Deutero-Jesaja niet ἡ γῆ ἢ ἀγαθή, In Jes. 55:2 staat ἀγαθά wel in verband met de belofte van uitgeleid te worden naar het land, waar de profetie op uitloopt; vgl. ook Jes. 1:20, waar het gaat om het eten van het goede des lands, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς. In de vertalingen van Aq., Sym. en Theod. is ἀγαθά ook te vinden in Jes. 65:2, dat Paulus in Rom. 10:21 zal aanhalen. Mogelijk is hier nog een verband aanwezig. Doch de voorgestelde concretisering van de inhoud van τὰ ἀγαθά als belangrijk aspect van de betekenis van dit begrip wordt niet ingegeven door het woordgebruik van de profetie van Jesaja. Het gaat om de combinatie van een zeer bekend *woordgebruik* uit Deuteronomium, dat vanuit de context van de eerdere citaten meeklinkt met de vergelijkbare inhoud van de *boodschap* van Deutero-Jesaja.

⁷⁷⁸ Zo schrijft b.v. D.-A. Koch er wel over: “Zudem wäre – auch im Sinne des Paulus – die Wendung εὐαγγελίζεσθαι ἀκοὴν εἰρήνης als Beschreibung der Evangeliumsverkündigung wesentlich prägnanter gewesen als das bloße εὐαγγελίζεσθαι (τὰ) ἀγαθά”, *Schrift als Zeuge* 82. Hiertegenover kan gesteld worden, dat ἀγαθός – vanuit de verbanden waaruit het begrip genomen is – een nadere invulling kan geven aan de begrippen δικαιοσύνη en σωτηρία, die ook ingekleurd werden door de boodschap van Deutero-Jesaja, vgl. blz. 76 en het daar aangehaalde werk van Hofius, nt. 285.

heeft, dat er van een evangelie sprake kon zijn. Daarmee wordt het evangelie inhoudelijk gestempeld door Gods genade.

Zo krijgt de boodschap die Paulus verkondigt een heilshistorische achtergrond, doordat hij zijn εὐαγγελίζεσθαι vergelijkt met datgene wat in de tijd van Jesaja 52 gebeurde. Daarin herkent hij ongetwijfeld iets van zijn eigen worsteling en verdriet. De reactie op de boodschap, die door God aan zijn volk werd gezonden, was immers onthutsend. In Jesaja 53:1 komt de vraag van de profeet op: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; Deze reactie werd niet veroorzaakt doordat er geen boodschapper was. Uit het door Paulus aangehaalde woord uit Jesaja 52:7 bleek duidelijk, dat God daarvoor op de juiste tijd gezorgd had. Paulus zal hierin verschillende aanknopingspunten gevonden hebben, om zijn eigen κηρύσσειν met dit εὐαγγελίζεσθαι te identificeren.

Bovendien kon hij daarbij aansluiten bij een Messiaanse interpretatie van Jesaja 52:7, die vrij algemeen geaccepteerd was. Deze interpretatie laat de eschatologische toon horen, die men reeds vroeg in dit woord vernomen heeft. De Targum vult de boodschap van de vreugdebode aldus in: “de koningsheerschappij van uw God heeft zich geopenbaard.”⁷⁷⁹ J.D.G. Dunn wijst er op dat in 11QMelch 15-19 de εὐαγγελιζόμενος betrokken wordt op “de door de Geest gezalfde”.⁷⁸⁰ In latere rabbijnse bronnen blijkt de Messiaanse uitleg van de tekst vrij algemeen geaccepteerd te zijn.⁷⁸¹

Deze traditie bevestigt dat Paulus niet alleen staat, als hij deze centrale tekst uit de profetie uitkiest en – eschatologisch – toepast op zijn eigen situatie, hoewel hij de tekst daartoe weer op een geheel eigen wijze opvat. Hij is immers de Messias niet. Eerder beschouwt hij zijn werk als εὐαγγελιζόμενος op dezelfde wijze als de εὐαγγελιζόμενοι in Psalm 67:12 LXX. Er werd al op gewezen, dat in die tekst Gods werk daarin naar voren komt, dat Hij als Kurios zijn woord aan εὐαγγελιζόμενοι doorgeeft, onder wie Paulus ook zichzelf rekent.⁷⁸² Zo worden verschillende verbanden zichtbaar, die een eigen licht op de door Paulus aangevoerde citaten werpen.

Intertextuele verbanden

Naast de woorden die er staan, hebben ook de woorden die Paulus niet aanhaalt een betekenis voor dit citaat. De weglating van ἀκοὴν εἰρήνης uit de tekst die Paulus uit Jesaja 52:7 citeert, werd reeds genoemd. Het niet opnemen van deze woorden is zeer opmerkelijk, omdat met name ἀκοή wijd vertakt is in de context van Paulus' betoog. Het vormt een schakel met het volgende citaat uit Jesaja 53:1: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Nauw verwant met ἀκοή is het kernwoord ἀκουστός met dezelfde stam, dat in het directe vervolg in het aangehaalde vers Jesaja 52:7 in de LXX klinkt: ἀκουστήν

⁷⁷⁹ Geciteerd naar Strack/Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 8, die de koningsheerschappij (מלכות) van God betreft op de messiaanse tijd.

⁷⁸⁰ J.D.G. Dunn, *Romans*, 622.

⁷⁸¹ “The text was almost always used in the Rabbinic literature for the messianic age, R. Bell, *Provoked to Jealousy*, 87, die hierin m.n. afhankelijk is van de gegevens van Strack/Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 282,283.

⁷⁸² Vgl. blz. 176-178 en 214.

ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου. Deze term ἀκουστός, die Paulus dus ook niet opneemt, heeft op dezelfde manier een nauwe verbinding met het volgende citaat κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; en het vers van Paulus daarna (Rom. 10:17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ).⁷⁸³

Het kernwoord σωτηρία in Jesaja 52:7b, ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων· Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός, verbindt met het voorafgaande citaat (Joël 3:5) en het betoog daarvoor.

De kwalificatie van de ἀκοή door de genitief εἰρήνης verbindt opnieuw met het vervolg van de profetie van Jesaja. Omdat de ἀκοή in Jesaja 53 geheel betrokken is op de boodschap aangaande de knecht die zichzelf geeft voor zijn volk, kan de εἰρήνη betrokken worden op de straf die ons de vrede aanbrengt, de παιδεία εἰρήνης ἡμῶν (Jes. 53:5).⁷⁸⁴

Gewezen werd ook al op de woorden die direct aan het citaat uit Jesaja 52:7 in de Septuaginta voorafgaan: γνώσεται ὁ λαός μου ... ὅτι ἐγώ εἰμι ... (Jes. 52:6), een constructie met begrippen die ook in de context van het vorige citaat uit Joël 3 voorkomen (Joël 4:17), en die vanwege het γνώσεται tegelijk vooruit wijst naar de vraag van vers 19.⁷⁸⁵

De verwijzingen naar Σιών verbinden ook dit citaat vanuit de onmiddellijke context met de voorafgaande citaten. We zagen al, dat Paulus deze verwijzing hier mogelijk bewust niet opneemt. Dat neemt niet weg, dat de gedachte aan een rest die door de vreugdebode in Sion wordt opgemerkt, dit citaat wel verbindt met de voorafgaande citaten.

Opnieuw blijkt dat wanneer de context van het citaat wordt betrokken bij het onderzoek naar de verbindingen tussen de verschillende citaten, er een web van intertextuele verbanden zichtbaar wordt. In dit geval is dat nog duidelijker, omdat in iets bredere zin de context van dit citaat de context van het volgende citaat overlapt. Er is niet alleen een directe woordverbinding vanuit ἀκοή uit Jesaja 52:7 met het citaat uit Jesaja 53:1. Door het geheel waarin de beide teksten staan, worden deze nog sterker aan elkaar verbonden. Daarin spelen niet slechts formele overeenkomsten tussen gelijke woorden of woordstammen een rol, maar er is ook inhoudelijk een duidelijk verband, waarvan de betekenis Paulus niet zal zijn ontgaan.

Inhoudelijk verband met het volgende citaat: verwondering

Jesaja 52:7 is een belofte van God voor zijn volk, die na de voorafgaande verzen als een totale verrassing komt. Vers 6 begint met “daarom”, διὰ τοῦτο. In onheilsprofetieën wordt daarmee meestal een nauw verband gelegd tussen de daden

⁷⁸³ Ἀκουστὸν/ἀκουστὰ ποεῖν c.q. ἀκουστὸν γίνεσθαι in Dtr-Jes. vgl. Jes. 45:21, 48:3,5,6,20. Het gedeelte uit Jes. 48:1-11 zal nog aan de orde komen.

⁷⁸⁴ O. Hofius schrijft vanwege de verbinding van de citaten uit Jes. 52:7 en 53:1: “Damit war für Paulus an dieser Stelle das Evangelium expressis verbis als die Kunde von dem ‘Frieden’ bezeichnet, den Gott im stellvertretenden Sühnetod des Gekreuzigten geschaffen hat”, “Erwägungen zur Gestalt und Herkunft”, 12.

⁷⁸⁵ Ook F. Wilk ziet dit intertextuele verband. Hij gaat verder en legt zelfs een verbinding met de werkwoorden κηρύσσειν en ἀποστέλλειν; volgens hem “greift Paulus in 10,15a auf Jes 52,6 zurück”, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 254.

van Gods volk en de straf die wordt aangekondigd.⁷⁸⁶ In deze heilsprofetie is dat echter precies omgekeerd.⁷⁸⁷ De reden waarom God zich tot zijn volk richt, is dat zijn naam voortdurend vanwege zijn volk gelasterd wordt (δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Jes. 52:5). De enige reden waarom God zijn volk belooft dat ze zijn naam zullen kennen (διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου, Jes. 52:6) is dus niet gelegen in de manier waarop Israël met die naam omging, integendeel. De diepste reden ligt in wie God is, geheel zoals Hij dat heeft uitgedrukt in zijn naam, waar een toespeling op gemaakt wordt in het ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν (Jes. 52:6).

Het verwijt dat de volkeren Gods naam belasteren vanwege Israëls handelen heeft al eerder in de brief van Paulus geklonken. Hij citeerde Jesaja 52:5 in Romeinen 2:24. H. Hübner wijst er terecht op dat dit verband weinig aandacht gekregen heeft in de commentaren. Hij veronderstelt dat Israëls afwijzing van de boodschap van de εὐαγγελιζόμενοι hier ook impliciet wordt mee-gehoord als Paulus deze tekst aanhaalt, omdat dit verband dat hij eerder gelegd had met Jesaja 52:5 nog meeklinkt.⁷⁸⁸ Dat aspect van de afwijzing door Israël zal zeker een rol spelen, als Paulus in Romeinen 10 opnieuw uit Jesaja 52 citeert.

De woorden die Paulus in Romeinen 2:24 uit Jesaja 52:5 aanhaalde, δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, worden in Jesaja 52:5 voorafgegaan door een oproep zich hierover te verbazen: θαυμάζετε. Dat is één aspect van Israëls overtreding die in de profetie benadrukt wordt. Wat Israël gedaan heeft, waardoor Gods naam onteerd is, is ontzettend en moet verbijstering oproepen. Tegelijk komt door het vervolg van de profetie van Jesaja 52 deze verbijstering in een bijzonder licht te staan. Door Gods onbegrijpelijk genadig ingrijpen hoeft het niet bij dit negatieve oordeel over Israël te blijven. Met name vanuit de context van het volgende citaat dat Paulus uit dezelfde profetische context aanhaalt (Jes. 53:1) komt dat naar voren. Ook dat aspect zal een rol gespeeld hebben voor de apostel als hij deze woorden naar voren haalt. Hij herkent het – impliciete – verwijt dat aan Israël gedaan wordt in Jesaja's profetie in zijn eigen tijd (blijkens zijn eerdere citeren in Rom. 2), maar vindt tegelijk in dezelfde profetie een perspectief van hoop voor Israël. Dit perspectief ziet hij nauw verweven met Gods werk onder de heidenen.

In het gedeelte dat aan Jesaja 53:1 vooraf gaat, is opnieuw sprake van verbazing. Nu zijn echter alle rollen omgedraaid. Recht tegenover het lasteren van Gods naam

⁷⁸⁶ In Jesaja b.v. Jes. 1:24, 5:24, 7:14 (voor Achaz onheil), 8:7,15.

⁷⁸⁷ Voor een vergelijkbaar gebruik in heilsprofetieën in Jesaja: Jes. 10:24, 27:9, 51:21.

⁷⁸⁸ “Die Kommentatoren gehen jedoch nicht auf den Kontext von Jes 52,7 ein. ... Dennoch dürfte gerade wegen Röm 2,24 ernsthaft zu erwägen sein, ob Paulus, wenn er von den ‘lieblichen Füßen’ derer spricht, die das Gute als Evangelium verkünden, nicht zugleich an die ablehnende Haltung der Juden gedacht hat, wie Jes 52,5 sie ausspricht, ein gerade deshalb so schuldhaftes Verhalten, weil im Evangelium dem Zion das Erbarmen Gottes zugesagt ist, Jes. 52,8”, *Gottes Ich und Israel*, 96. In de studie van J.R. Wagner wordt ook op dit verband met de context gewezen: “Paul’s citation of Isaiah 52:7 as a prefiguration of his own proclamation of the gospel (Rom 10:15) strongly suggests both that Paul is aware of the connection between 52:5 and 52:7 within Isaiah’s oracle and that he employs each of these passages in his argument in Romans with their original setting in mind”, *Heralds of the Good News*, 178. Uiteraard is de directe aanleiding voor het bespotten van Gods naam in Jes. 52:5 niet het gedrag van Israël, maar de ellende waar het zich in bevindt. Deze situatie van het volk heeft echter alles te maken met het gedrag uit het verleden; om die reden kan Paulus de tekst in Rom. 2 ook betrekken op Israëls gedrag van dat moment.

door de volkeren (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Jes. 52:5) vanwege Israël, staat nu dat zijn παῖς verhoogd en verheerlijkt zal worden (Jes. 52:13 δοξασθήσεται tegenover βλασφημεῖται). Zoals de volkeren zich ontzet hebben over Israël, zo zullen vele volkeren, ἔθνη πολλά, verwonderd staan over Gods werk door en in zijn παῖς (Jes. 52:14,15a, θαυμάσονται over Gods werk tegenover het θαυμάζειν over het lasteren van Gods naam). Zoals God zijn naam ondanks het gedrag van zijn volk toch aan zijn volk bekend wilde maken, zo zal God zichzelf bekend maken, ook aan de volkeren, die Hem eerst belasterden.

J. Gignac merkt terecht op, dat Jesaja 52:6 – 53:1 een eenheid vormt, die thematisch bijeen hoort en die wordt ingekaderd door het gebruik van dezelfde woorden. Hij wijst op de verwijzing naar het horen (in de wortel ἄκο- in 52:7 en 53:1, die ons op dit spoor bracht) en ook op de verwijzing naar het bekend maken (de wortel ἀγγελ- in 52:7,15).⁷⁸⁹ Zo komt de boodschap van de εὐαγγελιζόμενος in een nieuw kader te staan. Daarin is een verbinding met de belofte uit de context van het volgende citaat, dat door de knecht de naam van God op een nieuwe manier bekend gemaakt zal worden.⁷⁹⁰ Op een bijzondere manier wordt hierin opnieuw de verhouding tussen menselijke schuld en Gods eenzijdig genadig handelen belicht.

Vanwege de nauwe verbindingen van beide contexten is het goed eerst het volgende citaat te onderzoeken. Dan kunnen de reeds genoemde contextuele verbanden beter geïnterpreteerd worden en komt er een scherper zicht op de bredere intertextuele verbanden.

Tussenstand

Voor dit moment in het onderzoek zetten we een aantal resultaten op een rij:

- Er is een directe verbinding tussen het tekstvers dat Paulus ten dele citeert en het volgende citaat (Jes. 53:1).
- Via de term εὐαγγελιζόμενος is er een nauwe verbinding tussen dit citaat en de context van het vorige citaat.
- Paulus verandert het enkelvoud εὐαγγελιζόμενος in het citaat in een meervoud om dit te kunnen betrekken op zijn eigen situatie.
- Het citaat uit Jesaja 52:7 en het volgende uit Jesaja 53:1 zijn nauw met elkaar verbonden, omdat ze tot dezelfde profetische eenheid behoren.
- Het feit dat Paulus Jesaja 52:7 slechts ten dele aanhaalt impliceert niet, dat hij geen waarde zou hechten aan de woorden die hij weglaat. Integendeel, de exegese maakt het aannemelijk, dat Paulus bekendheid met het gehele vers veronderstelt.
- Er bestaat een web van intertextuele verbanden tussen de context van Jesaja 52:7 en de tekst van Paulus en de context van de citaten er omheen.

⁷⁸⁹ Gignac onderscheidt Jes. 52:6-12 en 52:13 – 53:1 als twee op elkaar betrokken eenheden, “La Bonne Nouvelle d’Esaïe”, 354,355.

⁷⁹⁰ Hierna zal worden aangetoond, dat in Jes. 52:15b met de οἷς οὐκ ἀνηγγέλη hetzelfde Israël wordt aangesproken als zij die de boodschap van de εὐαγγελιζόμενος in Jes. 52:7 te horen krijgen.

- De context van het citaat spreekt van een sterke spanning tussen het handelen van Gods volk en het handelen van God, die desondanks zijn naam aan hen bekend zal maken.
- Vanuit de context van het citaat wordt er een zekere spanning zichtbaar tussen Israël en de volkeren, waarbij Israël zelfs in zijn afwijzing een bijzondere plaats krijgt in Gods handelen aan de volkeren. De “verbazing” wordt door God gecorrigeerd van een verbazing over Israëls afval tot een verbazing over Gods werk in zijn knecht. Tegelijk blijkt Gods opkomen voor zijn naam ten overstaan van de volkeren betekenis te krijgen voor Gods handelen aan Israël. Het is de reden van zijn genadig ingrijpen (vgl. het διὰ τοῦτο in Jes. 52:6).
- De inhoud van de vredesboodschap van de εὐαγγελιζόμενος/εὐαγγελιζόμενοι wordt uiteindelijk gestempeld door de vrede die door de knecht van Jesaja 53 wordt gebracht.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de tekst c.q. de context van andere citaten:

Jes. 52:7 (bij Paulus): ὡς πόδες οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ

Joel 3:5: ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφόμενος, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται

Vgl. ἀναγγέλλειν in Jes. 52:15, 53:2 en Ps. 18:2,3 LXX

Jes. 52:7 (bij Paulus): ἀγαθὰ

Vgl. ἡ ἀγαθὴ γῆ in Deut. 8:7,10, 9:4,6, 30:9,15

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst het volgende citaat c.q. het vervolg van Paulus' gedachtegang:

Jes. 52:7: ... ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοήν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου ...

Jes. 53:1: κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Rom. 10:17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

Jes. 52:6: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου

Rom. 10:19: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;

3. Verbinding vanuit de context van het citaat met de context van de volgende citaten (wat al in een vorige schematische weergave genoemd is, zal in deze overzichten steeds worden weggelaten):

Jes. 52:5: θαυμάζετε καὶ ὀλολύγετε· τάδε λέγει κύριος. δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν

Jes. 52:15: οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ

vgl. Jes. 52:13: ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα (antithetische verbinding)

Jes. 52:6: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν

Ps. 18:3 LXX: ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γινῶσιν

vgl. Jes. 52:15: οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν

Jes. 52:7: ... ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοήν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ, ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου

Jes. 52:15: οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν

Ps. 18:4 LXX: οὐκ εἰσὶν λαλιὰ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν

Jes. 53:5: αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς
ἁμαρτίας ἡμῶν παιδεία· *εἰρήνης* ἡμῶν ἐπ' αὐτόν
Jes. 52:10: ἀποκαλύψει κύριος τὸν *βραχίονα* αὐτοῦ
Jes. 53:1b: καὶ ὁ *βραχίον* κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;

4. Het citaat uit Jesaja 53:1

Romeinen 10:16 ^b Ἰσραήλ γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἁκοῇ ἡμῶν;	Jesaja 53:1 LXX κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἁκοῇ ἡμῶν;	Jesaja 53:1 MT מִי הֶאֱמִין לְשִׁמְעִי
Want Jesaja zegt: Here, wie heeft geloofd wat hij van ons hoorde?	Herr, wer glaubte unserer Botschaft?	Wie gelooft, wat wij gehoord hebben ...

Het citaat uit Jesaja 53:1 staat in nauwe verbinding met het vorige citaat. Beide citaten komen uit hetzelfde tekstverband. Omdat de twee verzen waar Paulus naar verwijst uit Jesaja 52 en 53 zo dicht bij elkaar staan, is men er zelfs wel vanuit gegaan, dat de apostel hiermee in feite ook het hele tussengedeelte aanhaalt.⁷⁹¹ Dat gaat wellicht iets te ver. Maar het zal wel blijken, dat de beide citaten door formele verbindingen en door hun inhoud zeer nauw op elkaar betrokken zijn.

Paulus bespreekt hier nog steeds de vraag, hoe het mogelijk is, dat Israël voor het merendeel niet tot het juiste aanroepen van de naam des Heren gekomen is. De eerste twee schakels van de keten die hij in Romeinen 10:14,15a heeft aangeduid, heeft hij besproken. De gang van zijn betoog maakte duidelijk, dat God er zelf voor gezorgd heeft, dat de blijde boodschap verkondigd werd. Daartoe heeft Hij zelf zijn εὐαγγελιζόμενοι gezonden, die deze boodschap hebben overgebracht. Het vorige citaat onderstreepte dat God dit op de juiste tijd gedaan heeft. Er hoeft dus geen twijfel over te bestaan, of er boodschappers zijn geweest, die het evangelie op een waarneembare manier hebben laten horen.

Nu komt opnieuw de vraag naar boven, hoe het mogelijk is, dat het evangelie geen gehoor gevonden heeft. Paulus stelt dat eerst eenvoudig vast: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (Rom. 10:16a). Met οὐ πάντες gebruikt Paulus de stijlfiguur van een litotes. Het is een ironisch *understatement*, dat des te schrijnender naar voren brengt, wat hij aan het begin van dit hoofdstuk als zijn verdriet heeft geuit. Het grootste deel van het Joodse volk heeft zich niet aan het evangelie gewonnen gegeven.⁷⁹²

⁷⁹¹ B.v. A. Gignac: "... ce faisant, le texte renvoie le lecteur à l'ensemble de Es 52,7-53,1 ...", "La Bonne Nouvelle d'Ésaïe", 347. Vgl. R. Bell: "As Is. 52.7 and 53.1 were so linked in Paul's mind ... it is likely that he also bore in mind the context as he quoted from these two passages", *Provoked to Jealousy*, 91; vgl. ook de reeds aangehaalde passage bij O. Hofius, "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft", 12.

⁷⁹² Vgl. over de litotes Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 495,2. Een vergelijkbare stijlfiguur gebruikt Paulus in 1Kor. 10:5 (οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν = "niet in het merendeel" betekent: "het allerkleinste aantal") en in Rom. 3:3 (τινές = "zeer velen"). In Rom. 10:11,12,13 werd drie maal onderstreept, dat de weg van het geloof en daarmee tot het heil voor πᾶς/πάντες geopend was. Daarom wil R. Jewett liever niet van een litotes spreken, omdat dat "would weaken the rhetorical connection with 'all'" dat hiervoor benadrukt werd, *Romans*, 641. Het is echter duidelijk dat metterdaad een allerkleinst aantal de weg van het geloof gaat. Dat is de reden van het verdriet van de apostel en de achtergrond van zijn gedachtegang. De duiding als stijlfiguur sluit een verwijzing naar de genoemde uitdrukking in vers 11,12,13 niet uit. Bovendien kan in het οὐ πάντες een zekere echo gehoord worden van Rom. 9:6c, waar dit ook betekende dat slechts een rest uit Israël metterdaad deel kreeg aan de inhoud van Gods belofte.

Ὑπακούειν gebruikt Paulus in deze brief ook in Romeinen 6:12,16 en 17, waaruit blijkt dat het om een totale overgave gaat. De verwantschap van het woord met ἀκούειν is evident, Paulus kan er een bewuste toespeling in gelegd hebben. Toch gaat het hier niet om het horen, maar om de gelovige onderwerping aan het evangelie.⁷⁹³ Het probleem is dat het daar niet van gekomen is.⁷⁹⁴

In de volgende verzen zal Paulus doorvragen naar de reden daarvan. Welke schakel ontbreekt in de keten? Eerst zal hij de vraag stellen naar het ἀκούειν, de schakel die hij hier dus overslaat. Μὴ οὐκ ἤκουσαν; (Rom. 10:18)? Het antwoord bevestigt het tegendeel: ze hebben zeer zeker wel (μενοῦνγε) gehoord. Hoe komt het dan dat Israël geen gehoor heeft gegeven? Is er misschien een gebrek aan kennis? Zo wordt de volgende vraag, parallel aan die naar het ἀκούειν gesteld: Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; (Rom. 10:19)?

De achtergrond van de vraag naar Israël's γινώσκειν

Er wordt weinig aandacht gegeven aan de herkomst van deze tweede vraag. Het exegetisch debat gaat vooral over de kwestie, hoe deze vraag moet worden opgevat, c.q. beantwoord. Heeft Israël het inderdaad niet geweten, zodat het daar ook geen schuld voor kan dragen, of heeft Israël wel geweten van het evangelie, zodat de afwijzing een schuldig niet-erkennen van Gods werk inhoudt?⁷⁹⁵ Alvorens die vraag in het vervolg aan de orde te stellen, willen we eerst een voorvraag stellen: hoe komt Paulus ertoe, om deze schakel in de keten die hij benoemd heeft, in twee delen uiteen te leggen, namelijk horen en geloven?

Over γινώσκειν heeft de apostel in de keten uit Romeinen 10:14,15a niet gesproken. Het kan zijn, dat de hoorder van zijn brief het begrip ἀκούειν in twee onderdelen moet opsplitsen, te weten γινώσκειν en ὑπακούειν. Zo analyseert F. Siegert wat hier gebeurt. Een schakel uit de keten waar Paulus mee begon moet in tweeën worden gebroken. Deze benadering vraagt een “vom Hörer vorzunehmende

⁷⁹³ “For the use of ὑπακούειν as equivalent to πιστεύειν compare the phrase ὑπακουὴ πίστεως in 1.5. The obedience which God requires is faith. To obey the gospel is to believe it and to believe in Him who is its content”, C.E.B. Cranfield, *Romans*, 536. D.J. Moo gaat verder en ziet in dit woordgebruik een nadruk op de actieve rol van Israël in de weigering, en zo de nadruk op de schuld van Israël daarin: “Israel’s situation is the result not simply of a relatively passive unbelief, but of a definite and culpable refusal to respond to God’s gracious initiative”, *Romans*, 665. O. Hofius stelt daar tegenover dat het geloof met deze uitdrukking niet als een “‘freie Tat des Gehorsams’” bzw. ‘freie Tat der Entscheidung’” gekenmerkt wordt. Er is in het geloof wel gehoorzaamheid, omdat het geschonken geloof wezenlijk antwoord is op het woord. Maar het geloof wordt niet door deze vrije keuze in het leven geroepen, integendeel. Het is “das verkündigte Wort Gottes selbst, das den Glauben wirkt und schafft ...”, “Wort Gottes und Glaube bei Paulus” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 156,157. Hiermee wordt de vraag naar het thema van Rom. 10 opnieuw aan de orde gesteld: Hoe verhouden zich Gods werk en menselijke verantwoordelijkheid? De exegese van de citaten in hun context zal hierover meer klaarheid moeten geven.

⁷⁹⁴ C.E.B. Cranfield stelt dat de vierde schakel in de ketting van vers 14,15a ontbreekt: “the fourth and final condition ... has not been fulfilled. They have not believed in Christ”, *Romans*, 536. J.D.G. Dunn wil vers 16 liever niet betrekken op één aspect van de genoemde keten. Paulus geeft z.i. eenvoudig aan dat de ketting niet tot het goede resultaat gekomen is. “The question *why*, or *how* has the breakdown occurred is not actually addressed until v 18”, *Romans*, 622. Paulus wijst hier inderdaad niet letterlijk één schakel aan; maar daar ligt precies de pointe van het betoog, waarin vanuit de schrift een antwoord gezocht gaat worden op het hoe van de ontbrekende schakel van het juiste horen, zodat het niet tot geloof gekomen is.

⁷⁹⁵ Vgl. de weergave van deze discussie in de inleidende paragraaf.

Dissoziation”.⁷⁹⁶ “Der Vorgang des *Hörens* (V.14,18) wird zerlegt in den des *Verstehens* (V. 19, anscheinend bejaht) und den des *Gehorchens* (V 16a und 21, verneint)”.⁷⁹⁷ In alle commentaren wordt – ook zonder van een duidelijke dissociatie te spreken – op een vergelijkbare manier een beroep gedaan op de logica van de hoorder.⁷⁹⁸

Er is echter een duidelijke aanleiding voor Paulus om naast het horen en geloven over een verstaan te spreken. Dat wordt zichtbaar, wanneer de context van de genoemde citaten wordt mee-gehoord. Wanneer de betekenis van de woorden die Paulus aanhaalt goed vanuit hun oudtestamentische context wordt beluisterd, is het niet vreemd, dat hij direct na de vraag naar het horen ook de vraag naar het verstaan stelt.

Tweeledige functie van deze vraagstelling

Ons onderzoek naar de betekenis van het citaat uit Jesaja 53:1 krijgt daarmee een dubbele functie. Ten eerste wordt het verband van dit citaat met het voorafgaande citaat inzichtelijk gemaakt. Daarmee zal opnieuw bevestigd worden, dat Paulus dit citaat niet op een willekeurige wijze, geïsoleerd van zijn context, opneemt. Ten tweede wordt daardoor nog een kwestie opgehelderd, die vanuit de samenhang van Paulus’ gedachtegang naar ons toe komt. Hoe komt Paulus ertoe om na de vraag naar het horen van Israël ook een vraag naar het verstaan van Israël te stellen? Bestudering van de context van het citaat dat Paulus hier invoegt, zal hier een verrassend antwoord te zien geven.

Functie van het voegwoord γάρ

Voordat de bredere context aan de orde komt, is het nodig de aandacht te richten op de woorden uit Jesaja 53:1 zelf, die Paulus hier aanhaalt. Jesaja wordt sprekend ingevoerd, om de situatie van ongelooft nader te verklaren, zo blijkt uit het tussengevoegde γάρ: Ἡσαΐας γὰρ λέγει.⁷⁹⁹ De vraagzin die uit de profetie wordt uitgelicht, lijkt echter niet zozeer een verklaring te geven van het ongelooft van Israël. Het enige dat Paulus met de woorden κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; aangeeft, is dat er ook in de tijd van Jesaja 53 sprake was van een vergelijkbaar ongelooft.

Het redengevende γάρ geeft dan met name aan, dat de huidige situatie niet hoeft te bevreemden, omdat deze niet van vandaag of gisteren is. Daarmee wordt de ernst van het ongelooft onderstreept. Terwijl bekend mag zijn hoe lang de

⁷⁹⁶ F. Siegert, *Argumentation bei Paulus*, 154.

⁷⁹⁷ F. Siegert, *ibid.*, 155.

⁷⁹⁸ B.v. C.E.B. Cranfield: “He is going to introduce knowing as a kind of sub-division of hearing”, *Romans*, 536,537. J.D.G. Dunn: “So he asks again, ‘Have they not known?’ Their unbelief cannot be excused on the grounds that they have not heard the gospel. They have. And their knowledge of their own scriptures ought to have informed their hearing. They should have known what to expect”, *Romans*, 631. Hier is sprake van een duidelijke logica. O. Michel vult deze logica enigszins retorisch in: “Es handelt sich wohl um dialogische Einwürfe, die Paulus selbst macht, um die Diskussion weiterzuführen und die Verantwortlichkeit herauszustellen, die auf Israel fällt”, *Römer*, 335.

⁷⁹⁹ “Ἡσαΐας γὰρ λέγει”, ‘for Isaiah says’, is the third of four scriptural passages drawn from Isaiah with explicit acknowledgment (9:27, 29; 10:16,20).” Zo legt J.D.G. Dunn terecht de vinger bij dit detail, *Romans*, 622. Kennelijk heeft de profetie van Jesaja voor Paulus bijzondere betekenis in dit verband.

evangelieboodschap al geklonken heeft, heeft dit kennelijk niet tot verandering gebracht. Daarmee lijkt vooral de ongehoorzaamheid van Israël scherper getekend te worden.

Wanneer de directe context van de aangehaalde woorden echter wordt meegehoord, zal blijken dat er met dit citaat meer wordt uitgedrukt. Het γάρ is niet slechts illustratief bedoeld, om de situatie uit de tijd van Paulus naast die uit de tijd van Jesaja 53 te zetten, het draagt een werkelijk redengevend element met zich mee.

Tekst

De woorden die Paulus aanhaalt stemmen overeen met de ons bekende versie van de LXX, hij heeft er geen verandering in aangebracht.⁸⁰⁰ Met ἀκοή ἡμῶν wordt in het kader van de LXX de boodschap bedoeld die door de profeet is overgebracht.⁸⁰¹

De vraag: wie heeft dit geloofd? is geen vraag naar informatie, maar een exclamatie die rondziet en constateert dat er kennelijk nog maar zeer weinig zijn die gehoor gegeven hebben aan de boodschap van de profeet. De profeet staat aan Gods zijde als verkondiger. Tegelijk drukt hij met het bezittelijk voornaamwoord ἡμῶν uit, dat hij de ἀκοή die hij laat horen ook zelf als ἀκοή ontvangen heeft. Hij staat in een beweging die van God uitgaat, die hem via een horen in beslag neemt, op dezelfde manier als dat de bedoeling is voor zijn hoorders.⁸⁰² Zo kan hij spreken over zijn boodschap als “het door *ons* gehoorde”.⁸⁰³

⁸⁰⁰ De aanspraak κύριε staat niet in het Hebreeuws. Paulus neemt dit over uit de LXX. D.-A. Koch neemt aan dat Jes. 53:1, net als Joël 3:5, al voor Paulus een vaste plaats had in de christelijke verkondiging, m.n. omdat deze teksten een “Grunderfahrung der urchristliche Mission” uitdrukken, *Die Schrift als Zeuge*, 243 Elders geeft Koch aan dat dit de enige toespeling op Jes. 53 is bij Paulus “ohne jeden christologischen Bezug”, *ibid.*, 234.

⁸⁰¹ O. Michel bespreekt het bezwaar van A. Schlatter tegen de vertaling van ἀκοή als “boodschap”: “(Schlatter:) ‘Die Übersetzung ‘unsere Predigt’ für ἡ ἀκοή ἡμῶν gefährdete den Sinn des Satzes; denn sie schaltete aus dem Vorgang ein Glied aus, das für ihn wesentlich ist, eben das Hören. Es wurde undeutlich, daß alles auf die Art des Hörens ankommt, darauf, daß das ἀκούειν ein ὑπακούειν sei. Statt dessen war mit ‘Predigt’ das Gewicht auf die Lehrhaftigkeit der Verkündigung gelegt.’ Doch bleibt die Übersetzung ‘Botschaft, Predigt’ gesichert (1Thess 2,13)”, *Römer*, 334, nt. 3. H.N. Ridderbos vindt het niet geraden ἀκοή eenvoudig met ‘prediking’ te vertalen, “want uit vs. 17 en 18 blijkt duidelijk dat de nadruk valt op de weg, waarin de prediking ontvangen wordt, nl. die van het horen”, *Romeinen*, 241. Toch vertaalt ook hij ἀκοή ἡμῶν niet actief met “ons horen”, maar met “hetgeen wij hoorden”, dus wel de boodschap, maar met de nadruk op de manier waarop de boodschap ontvangen wordt. O. Hofius toont uit het gebruik van ἀκοή in de LXX aan, dat dit woord overeenkomstig het Hebreeuwse שְׂמוּעָה op zeer veel plaatsen de betekenis van “Kunde” of “Nachricht” heeft, “Fides ex auditu”, 82, nt. 67.

⁸⁰² R. Bell wijst op het onderscheid dat H.W. Wolff aanbrengt in deze beide aspecten van ἀκοή: “שְׂמוּעָה ist hier gewiß nicht der prophetische Vortrag, sondern die prophetische Audition ..., jedenfalls die Botschaft, wie sie empfangen wurde”, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 21 en geeft aan dat deze nuance door de LXX veranderd is: “The LXX translation has changed the sense of the MT ‘Who would have believed what we have heard’ to ‘Lord, who believed our report’”, *Provoked to Jealousy*, 90, nt. 34. Het is de vraag of het Hebreeuwse שְׂמוּעָה en het Griekse ἀκοή inderdaad zoveel nuanceverschil kennen. Beide aspecten klinken zowel in Jes. als bij Paulus door.

⁸⁰³ Hierin herkent Paulus kennelijk zijn eigen werk als εὐαγγελιζόμενος. “By quoting Is. 53.1, Paul is implying that just as the report about the suffering servant was unbelievable, so is the gospel, R. Bell, *Provoked to Jealousy*, 90. J.R. Wagner lijkt nog verder te gaan in de identificatie als hij stelt: “Paul allows Isaiah to speak in his own voice about the rejection of ‘our message’”, *Heralds of the Good News*, 179. Die laatste identificatie gaat te ver, alsof Paulus veronderstelt dat Jesaja ook over hem spreekt. In feite is dat niet wat Wagner bedoelt. Dat blijkt als hij even verder stelt: “Isaiah remains a living voice for Paul, one who speaks alongside the apostle as an authoritative witness to the gospel”, *id.*, 180.

De context van het citaat in Deutero-Jesaja

In het grotere kader van Jesaja 51 – 53 is het uitblijven van geloof aan deze boodschap een grote teleurstelling. Voor het eerst waren er in Jesaja 51 die de gerechtigheid najaagden. Een toespeling daarop werd door Paulus al in Romeinen 9:30 gemaakt.⁸⁰⁴ Het zojuist aangehaalde Jesaja 52:7 is een goede samenvatting van de boodschap in deze profetische hoofdstukken: God heeft boden gezonden, die een blijde boodschap konden verkondigen. Van Gods kant mag helder zijn, dat er een einde zal komen aan de ellende. Hij zal ingrijpen en zijn volk terugvoeren naar Sion.

Het enige dat het volk rest, is dit te geloven en metterdaad te vertrekken. Indringend is de oproep die verbonden is aan de boodschap van de εὐαγγελιζόμενος: ontwaak, ontwaak, waak op, waak op, vertrekt, vertrekt.⁸⁰⁵ Het volk zal niet eens hoeven te vluchten, maar zal zonder haast kunnen uittrekken.⁸⁰⁶ Nog heerlijker dan bij de uittocht uit Egypte zal Gods werk zijn.

Dat is wat de arm des Heren zal bewerken. Dit ingrijpen van God voor zijn volk zal zo sterk zijn, dat het niet alleen in Israël gezien wordt: ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν (Jes. 52:10a). Bij de uitdrukking “arm des Heren” is te denken aan die macht van God, waar de vreugdebode op wees: zie, uw God is Koning.⁸⁰⁷ Het gaat om Gods machtig ingrijpen voor zijn volk, zoals het in de hele pericoop van Jesaja 52:7 tot 53:1 beschreven wordt. De wachters zullen het zien, ὀφθαλμοὶ πρὸς ὀφθαλμοὺς ὄψονται, en laten dat horen (Jes. 52:8). Zelfs de volkeren zullen het zien en zich erover verbazen (Jes. 52:10,15a). De openbaring van Gods arm ter wille van zijn volk zal kennelijk zo duidelijk zijn, dat deze tot aan het einde der aarde te zien is: καὶ ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ (Jes. 52:10b).⁸⁰⁸

Naast deze openbaring aan de volkeren – in samenhang met het ingrijpen van God voor zijn eigen volk – spreekt Jesaja 52 ook van een openbaring aan Israël. Ook Israël zal van Gods werk horen en het leren kennen. Gods zelfopenbaring heeft deze erkenning op het oog: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου (Jes. 52:6). Het is de opdracht van de εὐαγγελιζόμενος om het heil aan het volk van God bekend te maken: ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου (Jes. 52:7).

Als dan in Jesaja 53:1 de vraag rijst: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη; klinkt daar ontzetting in door. Deze vragen veronderstellen dat er nauwelijks iemand is die gelooft, wat de vreugdebode verkondigt. Terwijl precies ervoor is vastgesteld, dat Gods arm tot aan de einden der aarde te zien zou zijn, klinkt hier verbijsterd: wie heeft dat opgemerkt?⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Jes. 51:1: ἀκούσατέ μου οἱ διώκοντες τὸ δίκαιον, vgl. διώκειν δικαιοσύνην in Rom. 9:30.

⁸⁰⁵ In LXX: “ἐξεγείρου ἐξεγείρου, Ιερουσαλημ... ἐξεγείρου ἐξεγείρου ἀνάστηθι, Ιερουσαλημ... ἐξεγείρου ἐξεγείρου, Σιών ... ἀπόστητε ἀπόστητε, ἐξέλθατε” Jes. 51:9,17, 52:1,11.

⁸⁰⁶ Jes. 52:12.

⁸⁰⁷ Βασιλεύσει σου ὁ θεός, Jes. 52:7.

⁸⁰⁸ Vanwege de opeenhoping van woorden die ook elders in de context voorkomen noemt J.R. Wagner Jes. 52:10 “a major hub”: “Within Isaiah 51-55, then, 52:10 functions as a major hub in a complex network of relationships”, “Heralds of Isaiah”, 218.

⁸⁰⁹ Καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη; (Jes. 53:1) verwijst naar καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ uit Jes. 52:10.

Israël en de volkeren

Paulus gebruikt Jesaja 53:1 om het ongeloof van Israël te belichten en te onderstrepen, dat het niet voor de eerste keer is, dat Israël ondanks de inspanningen van de εὐαγγελιζόμενοι die God gezonden heeft, niet tot geloof in het gehoorde komt. De apostel herkent zijn eigen ontzetting daarover in deze tekst.

Dit wordt nog duidelijker, wanneer de zinnen die aan Jesaja 53:1 voorafgaan zo gelezen worden, zoals Paulus dat gedaan heeft. Dan wordt het contrast tussen Gods inzet om zijn volk tot echt begrip te brengen en het resultaat daar tegenover nog scherper zichtbaar. Jesaja 52:15 – dat aan de door Paulus aangehaalde vragen voorafgaat – wordt door de meeste moderne exegeten in zijn geheel opgevat als een constatering over de volkeren:

Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ’ αὐτῷ,
καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν·
ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται,
καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν.

Hierin klinkt dan de verwachting door, dat vele volkeren zich over de knecht zullen verbazen en koningen hun mond sluiten, omdat ze zullen zien, wat hen nog niet verkondigd werd en verstaan, wat zij nog niet gehoord hebben.

De tweede helft van het vers kan echter ook anders opgevat worden. De zinnen ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ en οἱ οὐκ ἀκηκόασιν kunnen geïnterpreteerd worden als subjectszinnen bij de daarbij behorende werkwoorden (resp. ὄψονται en συνήσουσιν). Dan wordt hier geprofeteerd, dat diegenen aan wie nog niet over de knecht bericht werd, toch zullen zien (wat God doet) en diegenen die het niet gehoord hebben, het zullen verstaan.⁸¹⁰

⁸¹⁰ Voor deze opvatting zie met name W.A.M. Beuken, *Jesaja IIb*, 193-206. Hij is de enige hedendaagse exegeet die deze opvatting voorstaat. Een belangrijke reden om een subjectwisseling tussen Jes. 52:15a en 15b te zien is de parallelie met het volgende vers, Jes. 53:1. In het “wij” dat daar aanvangt en in Jes. 53 verder gaat, klinkt de stem van hen die uit Israël geloven en belijden wat de knecht voor hen doet. Wanneer dat niet het geval zou zijn, zou deze belijdenis geheel buiten Israël plaatsvinden, terwijl de knecht toch ook voor Israël een bijzondere boodschap heeft, Jes. 42:1-7, 49:1-7. Ook C. Westermann, die Jes. 52:15b betreft op de volkeren en de koningen die in vers 15a genoemd zijn, kan deze consequentie niet trekken. Hij spreekt over een forum van de mensheid dat breed (volkeren) en hoog (koningen) getekend wordt, “nicht aber ein heidnischer Bereich außerhalb Israels”, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD, Göttingen 1966, 209. Zo blijft er een zekere spanning in de uitleg bestaan. Die spanning is er ook in de uitleg van J. Goldingay: “In speaking of what happens to the nations, the prophet’s focus lies ... more on its significance for Israel and/or Yhwh’s servant”, *The Message of Isaiah 40-55*, London/New York 2005, 493. Deze spanning is er niet in de uitleg, die vers 15b betreft op het volgende vers, zodat vanuit het werk dat God onder de heidenen doet, er een volk geformeerd wordt, dat dat werk erkent en belijdt. Binnen Israël ontstaat een nieuw Israël (waarvoor Beuken verwijst naar een vergelijkbare beweging in Jes. 48:1,2, *id.*, 203).

Voor deze uitleg is het nodig om רשׂא uit Jes. 52:15b niet als een accusatief te lezen die een objectszin inleidt, zoals gebeurt in IQIsa, waar het partikel רשׂא twee maal voor רשׂא staat. Blijkens de vertaling van de LXX heeft de opvatting dat רשׂא een subjectszin inleidt ook oude papieren: ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν; vlg. Vulg.. SV “want denwelken het niet verkondigd was, die zullen het zien, en welken het niet gehoord hebben, die zullen het verstaan.” Luther: “Denn welchen nichts dauon verkündiget ist / dieselben werdens mit Lust sehen / Vnd die nichts dauon gehort haben / die werdens mercken.” Verrassend opnieuw in de NBV (2004): “En zij aan wie niets verteld was, zullen zien, zij die niets hadden gehoord, zullen begrijpen.”

Zo opgevat kan Jesaja 52:15b op Israël betrokken worden. Datzelfde Israël komt dan vervolgens in Jesaja 53:1 aan het woord. Diegenen die tot dit juiste verstaan gebracht worden, vragen zich af hoe het mogelijk is, dat het werk van God in zijn knecht nog niet door het grootste deel van Israël geloofd wordt. De ontzetting daarover is in beide manieren van uitleg gelijk.

Gekwalificeerd horen en begrijpen

Hier vindt ondertussen een merkwaardige verschuiving plaats in het gebruik van de werkwoorden die het horen en begrijpen van Israël aanduiden. Deze overgang wordt nog scherper zichtbaar wanneer Jesaja 52:15b inderdaad op Israël betrokken kan worden. Enerzijds heeft Israël immers de boodschap kunnen horen, God heeft zijn boodschappers gezonden, zodat zijn heil gehoord werd (ἀκουστός, Jes. 52:7). In het vervolg wordt echter geconstateerd, dat het toch niet tot een echt horen gekomen is (οὐκ ἀκηκόασιν, Jes. 52:15). Dit niet-horen wordt vervolgens bij een groot deel van Israël gekwalificeerd als een niet-geloven van het gehoorde (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; Jes. 53:1).

Een vergelijkbare ontwikkeling is zichtbaar te maken aan de hand van de begrippen voor “verstaan” of “begrijpen”. De boodschap van de vreugdebode was erop gericht om Gods volk tot het kennen van zijn naam te brengen (γινώσκειν, Jes. 52:6). In zekere zin werd zijn naam ook al gekend, doordat de εὐαγγελιζόμενος zijn werk op de juiste tijd begonnen is, en er inderdaad zijn, die dat verstaan (συνιέναι, Jes. 52:15). Toch veronderstelt de vraag van Jesaja in 53:1b, dat het machtige werk dat daarmee bedoeld wordt, nauwelijks als openbaring begrepen is: καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;

Voor een logische analyse staan hier twee elkaar tegensprekende woorden naast elkaar. Hoe is het mogelijk dat wat eerst als niet-horen wordt aangeduid, toch als ἀκοή benoemd kan worden? Hoe is het mogelijk dat wat bekend gemaakt werd, niet gekend is? Dat is alleen te begrijpen, als de begrippen “horen” en “verstaan” op twee verschillende manieren opgevat kunnen worden. Kennelijk is er een horen en verstaan dat (nog) niet een werkelijk horen en verstaan is, dat dus niet tot het geloof leidt, waarvan Jesaja 53:1 spreekt.

Profetisch kader

Men zou de profeet verkeerd misverstaan, indien men deze verschillende opvattingen met betrekking tot genoemde begrippen eenvoudig naast elkaar zou laten staan. In het verband waarin de profetie staat, zijn deze constateringenvormen het grotere kader om het spreken van de profeet. Enerzijds belooft de profetie aan het volk dat God er zelf voor zal zorgen, dat het tot het juiste horen en begrijpen zal komen (ἀκουστήν ποιήσω, Jes. 52:7, γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομα

Beslissend voor de interpretatie van Paulus' gebruik van het citaat is dat de apostel zelf dit vers in elk geval zo heeft opgevat, zoals blijkt uit Rom. 15:21. De zinnen οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ en οἷς οὐκ ἀκηκόασιν zijn ook bij hem subjectszinnen en geen objectszinnen bij resp. ὁψονται en συνήσουσιν. Hij past deze tekst daar weliswaar toe op zijn missie onder de heidenen, maar dat is niet doorslaggevend. Vaker gebruikt hij teksten die uitdrukkelijk op Israël betrokken zijn, om die op het nieuwe volk toe te passen, dat God zich formeert uit de heidenen.

μου, Jes. 52:6). Daarvoor staat Gods Ik garant. Anderzijds wordt het volk met klem opgeroepen zelf op te staan en gevolg te geven aan het appèl van de profeet (het parenetische kader van Jes. 52:1 en 11).

Vanuit de context klinkt daarom in de vraag κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; zowel een element van appèl aan Israël als ook de zekerheid van de hoop voor Israël door.

De twee vragen uit Jesaja 53:1

De genuanceerde inkleuring van de begrippen “horen” en “begrijpen” hangt samen met een dynamische invulling van deze begrippen, die vaker voorkomt in Deutero-Jesaja, en zelfs verder terug in het gehele boek Jesaja, al vanaf Jesaja 6.⁸¹¹ Alleen wanneer deze grotere samenhangen juist worden ingezien, kunnen deze begrippen goed getaxeerd en geïnterpreteerd worden. Het verband van de begrippen in de profetie duidt op een beweging, die een verwachting inhoudt voor de toekomst en die om een vervolg vraagt van de kant van Israël.

Voordat we dit grotere kader nader bezien, moet worden opgemerkt dat in Jesaja 52,53 naast de genoemde beweging met het oog op Israël, er ook een beweging van God meekomt, die steeds duidelijker merkbaar wordt. Voortdurend komt Gods genadige handelen in de profetie naar voren, maar in het bijzonder blijkt dat wel in de context van Jesaja 53:1 in de gestalte van de door God als παῖς aangesproken knecht (Jes. 52:13,14). Deze gestalte krijgt in het vervolg van Jesaja 53 steeds meer contouren.

In de vragen uit Jesaja 53:1 kan men zelfs al een aanduiding vinden van deze beweging van God in de richting van zijn knecht. J. Goldingay wijst er op, dat de twee vragen uit dit vers dubbelzinnig opgevat kunnen worden, zodat ze bewust twee verschillende antwoorden oproepen. Enerzijds moet het antwoord volkomen negatief zijn. Er is nauwelijks iemand die werkelijk geloof hecht aan de boodschap die gehoord werd. Tegelijk kan de tweede helft van het vers: “En de arm des HEREN, aan wie werd deze openbaar?” ook zo worden opgevat, dat hier gezocht wordt naar de plaats waar deze openbaring zichtbaar wordt. De prepositie ἐν kan op die manier worden opgevat: niet alleen “aan wie”, maar ook: “waar”, of beter: “in wie is de arm des HEREN geopenbaard?” Op die wijze impliceert de retorische vraag een positief antwoord.⁸¹² Het antwoord leidt dan terug naar de inhoud van de boodschap: in de knecht.

Het paradoxale van de boodschap van Jesaja 53 is immers, dat de arm des HEREN openbaar wordt in de knecht, aan wie niets groots te zien is? Zo wordt de spannende ambivalentie in de begrippen voor het horen en begrijpen van de

⁸¹¹ Deutero-Jesaja sluit in zijn gebruik van de begrippen voor horen en verstaan aan bij een thema uit het roepingsvisioen van Jesaja. Enerzijds zal het volk de boodschap beslist horen: ἀκοῇ ἀκούσατε, anderzijds zal het volk niet tot het juiste verstaan komen: καὶ μὴ συνῆτε (Jes. 6:9). De boodschap wordt zelfs met dit doel ten gehore gebracht: μήποτε ... τοῖς ὡσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνώσιν (Jes. 6:10). Deze ontstellende woorden ontnemen aan de profetie echter niet de hoop, waarvan het heilige zaad dat overblijft aan het eind van Jes. 6 een teken is.

⁸¹² “There are then two different possible answers to the rhetorical question, negative and positive ... perhaps both might apply”, J. Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55*, 497.

boodschap samengebracht met de inhoud van de boodschap. God werkt uiteindelijk op deze manier: in zijn knecht.

Achtergrond van ἀκούειν und γινώσκειν in Deutero-Jesaja

De uitleg van het citaat uit Romeinen 10:16 wierp de vraag op, of juist dit door hem aangehaalde woord de apostel een aanleiding gaf om in zijn zoektocht naar de ontbrekende schakel in de keten uit Romeinen 10:14,15a niet alleen de vraag naar het horen, maar ook naar het begrijpen aan de orde te stellen. Om nog duidelijker aan te tonen, dat Paulus daarmee niet twee geïsoleerde begrippen uitwerkt, loont het de moeite ons onderzoeksveld op dit punt nog iets te verbreden. De begrippen ἀκούειν en γινώσκειν komen namelijk op een aantal cruciale plaatsen in de profetie van Deutero-Jesaja in een veelzeggende parallellie voor. Deze plaatsen zullen nu de revue passeren. Daarbij zal de betekenis van de beide begrippen in hun profetische context nader geanalyseerd worden.⁸¹³

Jesaja 40:21,28

In Jesaja 40:21 vraagt de profeet: hebt gij het niet begrepen (οὐ γινώσεσθε)? Dat staat in dit vers in parallellie met de vraag: hebt gij het niet gehoord (οὐκ ἀκούσεσθε)?

In Jesaja 40:28 staan dezelfde werkwoorden parallel: καὶ νῦν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ ἤκουσας; Wat de profeet hen te zeggen heeft, heeft al zo vaak geklonken en is al zo vaak tot het begrip van Gods volk doorgedrongen. Het is hen van de aanvang aan immers verkondigd (Jes. 40:21). Het gaat er om dat Israël de consequenties ervan beter tot zich door laat dringen. Wanneer de profeet scherp vraagt of Israël *niet* gehoord en *niet* begrepen heeft, bedoelt hij daarmee dus te zeggen, dat Israël *anders* had moeten begrijpen en *anders* had moeten horen.⁸¹⁴

Jesaja 42:18-25

In Jesaja 42:18-25 wordt het volk verweten dat het wel ogen heeft, maar er niet mee ziet en wel oren, maar er niet mee hoort. Dat wil zeggen:

εἶδετε πλεονάκις, καὶ οὐκ ἐφυλάξασθε·
ἠνοιγμένα τὰ ὦτα, καὶ οὐκ ἤκούσατε (Jes. 42:20).

Dat is: zij hebben de toorn van God vernomen en het niet begrepen, καὶ οὐκ ἐγνώσαν (Jes. 42:25).

⁸¹³ In de volgende paragrafen wordt de samenhang van de begrippen “horen” en “begrijpen” in de profetie van Deutero-Jesaja onderzocht. Het thema “begrijpen” of “verstaan”, γινώσκειν, komt vaker in vergelijkbare zin voor, b.v. Jes. 41:20, 44:18, 45:3-6,20, 49:23. Wij beperken ons hier echter tot die plaatsen, waarin de begrippen ἀκούειν en γινώσκειν parallel verschijnen.

⁸¹⁴ Vgl. K. Elliger: “Sicher meint die Frage des Propheten nicht einfach, ob seine Hörer denn nichts ‘wahrnehmen’ von dem, was um sie herum vorgeht, sonder darüber hinaus, ob sie denn den Sinn des Wahrgenommenen nicht ‘verstehen’”, *Jesaja II*, BKAT, Neukirchen 1971, 82. J.R. Wagner heeft gewezen op de nauwe verbinding tussen Jes. 40 en 52: “this web of intratextual connections stretching between chapters 40 and 52 within the book of Isaiah helps to explain why Paul draws on key phrases from Isaiah 40 as he attempts to explain Israel’s failure to respond to his mission, prophesied in Isaiah 52:7 and 53:1”, *Heralds of the Good News*, 184. Hij legt bij het “kennen” in Jes. 40:21 en 28 de nadruk op “the moral nature of knowing”, id., 187.

In zekere zin hebben zij gezien, gehoord, gekend; maar God noemt dit geen zien, zelfs een niet-horen en niet-begrijpen. De reden ervan is te vinden in wat parallel staat naast dit niet-horen en niet-begrijpen. Dit heeft zijn oorzaak in het niet-bewaren (οὐκ ἐφυλάξασθε) en het niet ter harte nemen (οὐδὲ ἔθεντο ἐπὶ ψυχῇν, 42:25) van wat gezegd is.

Opnieuw staat horen en begrijpen hier geheel parallel. God doet er een appèl op. Dat betekent dat er in zekere zin wel van een horen en een begrijpen te spreken is. Het gaat er opnieuw om, dat het tot een ander gebruik van de oren en een ander begrip zal komen. Uit deze profetie blijkt bovendien dat deze twee nauw met elkaar samenhangen. Het is niet voldoende om de klank van de woorden van de profeet te vernemen, het zal moeten komen tot een erkenning die dieper in het binnenste doordringt. Alleen dan wordt γινώσκειν meer dan een slechts oppervlakkige kennisname. Alleen als er dus een *ander* horen komt, zal het ook tot een *ander*, dat wil zeggen *werkelijk* begrijpen kunnen komen.

Jesaja 43:10-21

Wanneer het tot een kwalitatief ander γινώσκειν komt, kan het ook tot een πιστεύειν komen. In Jesaja 43:10 worden beide begrippen met elkaar verbonden. Gods openbaring is er op gericht, ἵνα γινώτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι ... (Jes. 43:10). Begrijpen staat hier parallel met geloven en verstaan.

Hier duidt de profetie ook aan wat nodig is om tot het goede begrijpen te komen, in vers 18. Men zal niet moeten (blijven) denken aan wat vroeger gebeurd is, Jesaja 43:18,19:

μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα
καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε.
ἰδοὺ ποιῶ καινὰ ...
καὶ γινώσcesθε αὐτά.

De profetie vraagt aandacht voor Gods nieuwe handelen. Dat is begrijpelijk in een situatie waarin Gods handelen in het recente verleden het volk eerder met schrik vervult, dan vertrouwen geeft voor de toekomst. Gods nieuwe ingrijpen zal de inhoud van het γινώσκειν moeten bepalen. Dat ingrijpen van God is niet bepaald door wat het volk al weet uit het verleden.

Het is echter opmerkelijk dat Gods nieuwe handelen juist in deze profetie getekend wordt met beelden die sterk aan het verleden doen terugdenken. Er zal een nieuwe exodus komen en een nieuwe weg door de woestijn. JHWH stelt zich voor als degene die een dergelijk handelen in het verleden verricht heeft (Jes. 43:16,17). Daarbij geeft Hij aan dat hij Dezelfde is (ἐγώ εἰμι ἀπ' ἀρχῆς, Jes. 43:13). Zoals zijn daden in de uittocht bezongen zijn, zo worden zijn nieuwe daden in vergelijkbare hymnische taal voor ogen gesteld (Jes. 43:19b-21).⁸¹⁵ De herinnering aan het

⁸¹⁵ B.J. van der Merwe wijst met name op de overname van deze hymnisch-liturgische traditie van de uittocht door Deutero-Jesaja. "Jes. 43:16 v. sit 'n liturgiese tradisie voort waarin motiewe uit die mosaïese tradisies as hymniese kwalifisering van die naam Jahwe gebruik word", *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja*, Groningen/Djakarta 1956, 188. Vgl. L. Floor: "Daar zijn volgens Jesaja verschillende punten van overeenkomst tussen de uittocht uit Egypte en de nieuwe eschatologische

verleden dient om vertrouwen te wekken op de macht en de trouw van Hem die al eerder zijn volk uitleidde en om te laten zien, dat zijn macht nu op een nog grotere manier zichtbaar zal worden ten bate van zijn volk. Dat betekent dat voor het juiste γινώσκειν van wat komen gaat, het toch wel noodzakelijk is om ook aan het verleden te denken. Wat uit het verleden gehoord en bekend is, moet mee-gehoord worden, om tot een goede waardering van het nieuwe handelen van God te kunnen komen.

Wanneer gezegd wordt dat het volk niet moet terugdenken aan het verleden is dit dus opnieuw slechts ten dele waar.⁸¹⁶ Er wordt gewaarschuwd tegen een specifiek terugdenken, dat het handelen van God zou beperken tot het verleden.⁸¹⁷ Door de vorm van de profetie blijkt dat juist het γινώσκειν dat van het volk wordt gevraagd, wel degelijk een element van terugdenken zal bevatten. Dat zal zelfs nodig zijn om tot het juiste γινώσκειν van Gods daden in de nabije toekomst te kunnen leiden.

Door de oproep niet te denken aan het verleden, wordt het volk met een schok losgemaakt van een verkeerd gekwalificeerd denken, dat kennelijk eenzijdig gefixeerd bleef op hetgeen zij zich op dat moment konden voorstellen. Er zal iets onvergelijkbaar groters gebeuren, dat nu het γινώσκειν mag kwalificeren. Daarop zal dit kennen zich vooral dienen te richten, wil het tot een *ander* kennen van Gods heilrijke daden komen.

Jesaja 48

Met name in de profetie van Jesaja 48:1-11 wordt sterk benadrukt dat God iets nieuws gaat doen. Van dit nieuwe heeft Gods volk tot nog toe geen kennis gehad, het heeft er niet van gehoord. Opnieuw worden de werkwoorden ἀκούειν en γινώσκειν hier in parallelle gebruikt, Jesaja 48:7b,8:

οὐ προτέραις ἡμέραις ἤκουσας αὐτά·
μὴ εἴπῃς ὅτι ναί, γινώσκω αὐτά.
οὔτε ἔγνωσ οὔτε ἠπίστω, οὔτε ἀπ' ἀρχῆς ἤνοιζά σου τὰ ὦτα.

Er ligt dus een duidelijke bedoeling in van God, dat Israël niet gehoord heeft wat de profeet nu gaat verkondigen; God wil voorkomen dat zij kunnen zeggen: “ik heb dit geweten”. Zij hadden daar kennelijk verkeerde conclusies uit kunnen trekken. Het

exodus waarvan hij profeteert: daar komt weer een weg door de woestijn, de verlost en zullen door rivieren trekken die God laat opdrogen en de verlossing zal weer plaats vinden op de basis van verzoening (Jes. 40,3 – 43,28)”, *De nieuwe exodus*, diss. Potchefstroom 1969, 19. H. Leene stelt vast: “De maat van het vroegere is een indicatie voor de maat van het nieuwe, dat het vroegere in heerlijkheid echter nog overtreffen zal”, *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuteriojesaja*, Amsterdam 1987, 128.

⁸¹⁶ B.v. K. Elliger: “Wenn die Hörer des Propheten jenes ersten Exodus ‘nicht gedenken’ sollen, wie kann er dann für sie überhaupt noch Bedeutung haben?” *Jesaja II*, 350. Vgl. K. Kiesow: “Außerdem erscheint die generelle Aufforderung, die Vergangenheit schlechthin abzutun, kaum möglich in einem Buch, das immer wieder mit der Berufung auf Vergangenes argumentiert und Israel sogar zum Zeugen dafür nimmt”, *Exodustexte im Jesajabuch*, OBO 24, Freiburg/Göttingen 1979, 72.

⁸¹⁷ Vgl. C. Westermann: “... er will vielmehr sagen: Laßt ab von dem trauernden, zurückgewandten Sich-Klammern an das Vergangene und öffnet euch dafür, daß eine neue wunderbare Gottestat vor euch liegt!”, *Jesaja. Kap. 40-66*, 105.

feit dat God deze verborgenheden nog niet eerder had aangekondigd, wordt op een opmerkelijke manier verbonden met Israëls ontrouw.⁸¹⁸

Om dezelfde reden van Israëls trouweloosheid heeft God in een eerder stadium wel van te voren aangekondigd (ἀνήγγειλά σοι ... ἀκουστόν σοι ἐποίησα, Jes. 48:5) wat Hij zou gaan doen, opdat Israël niet zou denken dat de afgoden “de vroegere dingen” hadden gebracht. Doch toen heeft dit horen Israël niet tot de juiste kennis gebracht, Jesaja 48:6a:⁸¹⁹

ἠκούσατε πάντα, καὶ ὑμεῖς οὐκ ἔγινωτε.

Desondanks maakt God toch de toekomstige dingen op een vergelijkbare manier bekend, Jesaja 48:6b:

ἀλλὰ καὶ ἀκουστά σοι ἐποίησα τὰ καινὰ ἀπὸ τοῦ νῦν.

Uit dit gecompliceerde bekend-maken naast niet-bekend-maken, horen naast niet-horen, kennen naast niet kennen is in elk geval op te maken, dat een juist horen tot een juist kennen zou moeten leiden.⁸²⁰ Dit kennen is betrokken op de daden van God, waar op de juiste manier op gereageerd zou moeten worden. Daarbij is opmerkelijk dat Gods doen-horen aan zijn volk zowel in het verleden als in het heden ernstig rekening houdt met Israël ontrouw. Evenwel doet deze ontrouw Gods trouw niet teniet: Hij zal toch doen komen wat Hij bekend gemaakt heeft, ter wille van zijn eigen naam en eer (Jes. 48:9,11).⁸²¹

In het gedeelte dat hierop volgt wordt op een indringende manier opgeroepen om nu dan ook werkelijk te horen:

- Vs. 12 : ἄκουέ μου Ἰακωβ καὶ Ἰσραὴλ ὃν ἐγὼ καλῶ ἐγὼ εἰμι πρῶτος, καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα
- Vs. 13b,14a: καλέσω αὐτούς, καὶ στήσονται ἅμα καὶ συναχθήσονται πάντες καὶ ἀκούσονται, τίς αὐτοῖς ἀνήγγειλεν ταῦτα;
- Vs. 18: καὶ εἰ ἤκουσας τῶν ἐντολῶν μου, ἐγένετο ἂν ὥσει ποταμὸς ἡ εἰρήνη σου καὶ ἡ δικαιοσύνη σου ὡς κύμα θαλάσσης.

⁸¹⁸ “God wil voorkomen, dat Israël misbruik maakt van de hem gegunde voorkennis: daarom kwam de vervulling van de vroegere dingen plotseling en vindt de aankondiging van nieuwe dingen nu eerst plaats”, W.A.M. Beuken, *Jesaja* IIa, POT, Nijkerk 1979, 286. Vgl. H. Leene: “Enerzijds opent het nieuwe Israël het oor, maar anderzijds wordt het toch nooit tot beschikbare kennis”, *De vroegere en de nieuwe dingen*, 213.

⁸¹⁹ Terwijl de Hebreeuwse tekst hier een vraag heeft, die een oproep tot erkenning inhoudt, doet de LXX een constatering.

⁸²⁰ J. Goldingay wijst er terecht op, dat de begrippen ἀκούειν en γινώσκειν een verandering van betekenis ondergaan, terwijl de eigenlijke bedoeling waarvoor de woorden gebruikt worden hetzelfde blijft. “Listening and knowing recurs yet again. ... Initially one would take the words to have the same significance as before ... But ... there is the first indication that their meaning is changing, though in a way that makes for a new way of expressing the same actual content as before”, *The Message of Isaiah 40-55*, 348.

⁸²¹ “Het lijkt ons wezenlijk dat het slot van deze twistrede, waarin YHWH tegenover Israëls zondige reactie vaststelt hoe Hij zelf zal handelen, tweeledig van strekking is. YHWH laat zich niet leiden door Israëls gebruikelijke trouweloosheid, maar door zijn eigen eer. ... Hij houdt zijn toorn in en brengt nieuwe dingen tot vervulling”, W.A.M. Beuken, *Jesaja* IIa, 288.

Vs. 20: ... φωνὴν εὐφροσύνης ἀναγγείλατε, καὶ ἀκουστὸν γενέσθω τοῦτο, ἀπαγγείλατε ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς ...

Vers 18 klinkt in de mond van hem die later als de knecht zal worden aangeduid.⁸²² Hier wordt het horen expliciet verbonden met een ethische component: het horen naar de geboden. Impliciet ging het in het gekwalificeerde horen telkens om een luisteren dat het leven bepaalt en vormgeeft. Dàt horen brengt vrede en gerechtigheid.

Door het appèl dat in de woorden klinkt, wordt Israël in de profetie aangesproken om tot het goede horen en begrijpen te komen. Tegelijk klinkt in de inhoud van het nieuwe dat nu verkondigd wordt, Gods eenzijdige handelen door, dat niet afhankelijk is van de ontrouw van zijn volk. JHWH wil zijn volk ter wille van zijn eigen naam niet in doofheid en onbegrip loslaten. Die trouw van God blijkt hier verbonden te zijn met het werk en de woorden van de knecht die JHWH καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ heeft gezonden (Jes. 48:16b).

Uiteindelijk zal de boodschap van de verlossing van zijn volk te horen zijn tot aan de einden der aarde (Jes. 48:20). Deze belofte staat ingeklemd tussen een appèl om nu zelf metterdaad uit Babel weg te trekken (Jes. 48:20a) en de herinnering aan Gods oude exodus, die als een waarborg klinkt voor Gods toekomstige daden (Jes. 48:21). Door deze opbouw blijkt dat zelfs in de aankondiging van het nieuwe, dat nog niet eerder gehoord was, het wel degelijk van belang blijft de daden van God uit het verleden te blijven mee-horen.

Net als in het vorige gedeelte wordt enerzijds gezegd, dat het nieuwe nog niet geopenbaard is en dus nog niet gehoord is en niet gekend, noch begrepen, terwijl anderzijds het nieuwe zó getekend wordt, dat daaruit blijkt dat het in zekere zin al wèl gehoord is. Zelfs oude bekende hymnische taal doet mee om de toekomst te verkondigen. Een echt horen en echte kennis richt zich van de oude daden op de nieuwe.⁸²³ Daarmee wordt een beweging getekend die gericht is op de toekomst, opdat het van een *niet-horen* tot een *ander horen* en van een *niet-begrijpen* tot een *ander begrijpen* en geloven zal komen.

Horen en kennen in Deutero-Jesaja en in Romeinen 10

Terug naar de uiteenzetting in Romeinen 10 moet het opvallen dat de vragen die Paulus daar stelt, exact overeenkomen met het tweetal begrippen dat als een rode draad door de verkondiging van Deutero-Jesaja loopt. Het is niet nodig eigen logica of dissociatie te veronderstellen wanneer Paulus van de vraag naar het uitblijven van geloof de twee vragen naar het ἀκούειν en γινώσκειν stelt. De context van de vraag

⁸²² In Jes. 48:16b verandert het subject. Vanaf dat moment is de knecht aan het woord. “De Knecht staat van nu af aan sprekend in het midden van hen die op weg gaan naar Sion”, W.A.M. Beuken, *ibid.*, 299.

⁸²³ M.n. G. von Rad heeft gewezen op het belang van de typologie in dit verband. “Es ist merkwürdig: Einerseits malt Deuterojesaja den Auszug der Exulanten aus Babylon in solchen Farben, daß jeder zugleich an den ersten Exodus aus Ägypten und seine seltsamen Begleitumstände denken muß, andererseits weiß er, daß das, was Jahwe nun offenbaren wird, jenseits jeder Vorstellungsmöglichkeit liegt ... Das Alte wiederholt sich also; es ist im Neuen gegenwärtig in der rätselhaften Dialektik von gültig und abgetan. Den Propheten liegt offenbar sehr viel an dieser typologischen Entsprechung ...”, *Theologie des Alten Testaments* II, 257,281,282.

die Paulus aanhaalt uit Jesaja 53:1 verbindt het begrip “geloven” direct met de kernwoorden “horen” en “begrijpen/weten”.

De context van het vers dat Paulus citeert kan dus op een zinvolle manier verklaren hoe Paulus tot zijn vraag gekomen is in de zoektocht naar de ontbrekende schakel in de keten, waardoor het merendeel van Israël kennelijk niet tot het heilbrengende aanroepen van Gods naam gekomen is. Naast de vraag of Israël *gehoord* heeft, stelt Paulus schijnbaar onverwacht de vraag of Israël de woorden op de juiste manier *begrepen* heeft. De context van het door hem aangehaalde vers uit Jesaja 53 vormt de achtergrond van die tweede vraag.

Dit kan impliceren, dat ook de inhoudelijke betekenis van deze begrippen in de context van de profetie van Jesaja een rol heeft gespeeld, als hij deze woorden aanhaalt. De gereleveerde dynamische invulling van deze begrippen in de profetie van Deutero-Jesaja kan dan van belang kan zijn om het gebruik ervan door Paulus beter te begrijpen. De houdbaarheid van deze suggestie zal in het vervolg van de uitleg van Romeinen 10 exegetisch moeten worden getoetst.

Nogmaals γάρ

Aan het begin van de bespreking van dit citaat werd gesteld, dat de vraag “wie heeft onze prediking geloofd?” voor Paulus meer dan illustratieve betekenis heeft. Met name het γάρ bij de inleiding van het citaat (Rom. 10:16b) gaf aan dat Paulus hiermee meer bedoelt, dan een vergelijkbare situatie uit het Oude Testament naar voren te halen, waardoor de schuld van Israël nog eens onderstreept wordt. Paulus wekt met het redengevende γάρ de indruk, dat het citaat ook een redengevend element bevat.

Uit de bespreking van de vragen van Jesaja 53:1 in het verband waarin deze staan, kan geconcludeerd worden, dat Paulus hier inderdaad meer doet dan het ongeloof van Israël illustreren. Hij wijst hiermee op de diepere achtergrond van het gebrek aan het juiste horen en het juiste begrijpen, waardoor het niet tot een πιστεύειν is gekomen.

De achtergrond van het gebrek aan geloof is in de bredere context van Jesaja 53 een soort van horen en kennen, dat weliswaar veel van Gods machtige arm heeft kunnen zien, maar niet de volle betekenis van JHWH's σωτηρία verstaat. Omdat het nog niet tot een ander horen en een ander begrijpen gekomen is, blijft het volk Israël in feite in een soort van niet-horen en niet-begrijpen steken.

De context van de aangehaalde woorden uit de profetie van Jesaja geeft niet alleen aan, dat dit niet-begrijpen en niet-horen herkenbaar is vanuit het verleden, maar wijst daarboven ook op het goddelijke plan, dat dit niet-horen en niet-begrijpen omsluit.⁸²⁴ Het γάρ heeft dan inderdaad een redengevend aspect. Paulus verwijst

⁸²⁴ De notie van Gods plan speelt een belangrijke rol in de profetie van Deutero-Jesaja, vgl. מַצָּח / βουλή en afgeleide vormen in Jes. 40:13, 44:26, 46:10,11, 47:13. “Het begrip dekt wat wij onder geschiedenis, Gods plan met de wereld, verstaan en vormt een van die begrippen die DJ aan de eerste Jesaja ontleend heeft (vgl. Jes. 5:19; 14:26v; 19:17; 28:29 ...), W.A.M. Beuken, *Jesaja* IIa, 41. H. Leene wijst eveneens op het omvattende handelen van God en brengt dit samen met het aspect van de menselijke verantwoordelijkheid doordat hij hier spreekt van een dramatische tekst, die deze verschillende aspecten tegelijk kan overbrengen: “... het geschiedende woord dat niet van het menselijke antwoord afhangt al vraagt het daar wel om, de *dābār* die niet ledig terugkeert ...”, *De vroegere en de nieuwe dingen*, 183.

impliciet naar Gods plan, dat de geschiedenis van zijn volk, ook in het ongeloof, omvat. Het grotere kader van de profetie gaf bovendien aanleiding om niet slechts bij het ongeloof van het volk te blijven staan, maar hoop te putten uit Gods belofte, dat Hij Israël niet in dit niet-horen en niet-begrijpen zal laten. Op deze manier worden de ogen geopend voor het onbegrijpelijke genadige handelen van God, dat verder reikt dan de ongehoorzaamheid van zijn volk.⁸²⁵

Intertextuele verbanden

Nadat geconstateerd is dat de context van het citaat dat Paulus aanhaalt, inhoudelijk van groot belang is voor het verstaan ervan, kan ook op meer formele wijze worden aangetoond dat Paulus de context van het citaat heeft meegewogen. Het aantal woordverbindingen vanuit de tekst en de context van het citaat met de tekst en de context van de andere citaten is te groot om hier geen bewuste verbindingen in te zien.

Niet alles zal even zwaar gewogen hebben. Dat neemt niet weg dat het goed is het web van intertextuele verbanden ten slotte apart opsommend te benoemen. Hiermee wordt enerzijds een aantal resultaten van de exegese op een rij worden gezet. Anderzijds worden nieuwe verbindingen met de volgende citaten zichtbaar gemaakt.

De klemtoon ligt in Jesaja 53:1 op hetgeen door de profeet gehoord is en verkondigd wordt, ἡ ἀκοή ἡμῶν. Dat verwijst direct naar het vorige citaat: ὥς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων, ὥς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇν εἰρήνης (Jes. 52:7).⁸²⁶ In de buurt van beide teksten zijn verschillende woorden met dezelfde stam, het woordveld ἀκούειν, waar ook ἀκουστὸν ποιεῖν bij hoort, Jesaja 52:7 (ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου) en 15 (οἱ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσιν).

Dit verbindt met het ἀκούειν/ἀκοή in de context van Paulus, Romeinen 10:14,17,18. In breder verband verbindt het ook met Jesaja 28:14, waar de eerder aangehaalde profetie werd ingeleid door ἀκούσατε λόγον κυρίου, en zelfs met de context van het aangehaalde citaat uit Deuteronomium 30:13, waar de woorden καὶ ἀκουστήν ἡμῖν ποιήσει αὐτήν, καὶ ποιήσομεν door Paulus bewust niet werden overgenomen, maar wel mee-gehoord kunnen worden.

Naar voren verbindt deze stam met de context van het volgende citaat, uit Psalm 18 LXX. Direct voor het door Paulus aangehaalde vers staat daar: οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν (Ps. 18:4 LXX).

Het kernwoord πιστεύειν uit Jesaja 53:1 wijst in directe zin terug naar het kernwoord waar de reeks mee begon: πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ

⁸²⁵ Het is opmerkelijk dat Jes. 53:1 ook in Joh. 12:38 aangehaald wordt. J.D.G. Dunn zegt daarvan: “for the same purpose”, waarmee hij op de ongehoorzaamheid van Israël doelt, *Romans*, 622. De overeenkomst gaat echter verder. Doordat in Joh. 12:40 ook Jes. 6:10 hierbij betrokken wordt, laat dit evangelie hierin ook de spanning tussen menselijke verantwoordelijkheid en Gods handelen zien, waarbij Gods handelen het menselijke omsluit.

⁸²⁶ Dit verband wordt ook door J.D.G. Dunn gezien: “That ἀκοή occurs also in Isa 52:7 LXX ... is not brought out, but the presence of the same word in two passages from the same part of Isaiah and in consecutive verses here suggests that Paul was conscious of the context of his quotations”, *Romans*, 623.

καταισχυνθήσεται (Jes. 28:16). Het wordt door Paulus in de reeks van Romeinen 10:14 opgepakt.⁸²⁷ In de directe context van Deuteronomium 32:21 zal het terug komen; de door Paulus aangehaald woorden volgen op ὅτι γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς (Deut. 32:20).

“Πιστεύειν” hangt gezien de bredere context van Deutero-Jesaja samen met ἀκούειν en γινώσκειν / συνιέναι. Ἀκούειν is al besproken. Συνιέναι staat in het vers voor Jesaja 53:1: οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν (Jes. 52:15).⁸²⁸

Inhoudelijk is dit συνιέναι nauw verbonden met het γινώσκειν dat in de directe context van het vorige citaat staat. Het is het doel van het zenden van de vreugdebode: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ... ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαῶν (Jes. 52:6). Een vergelijkbaar doel stond in nauw verband met het citaat ervoor: ἐπιγινώσθε ὅτι ... ἐγὼ εἰμι (Joël 2:27). Ook vanuit dit kernwoord is er een verbinding met de context van het volgende citaat: ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νῦν νυκτὶ ἀναγγέλλει γνώσιν (Ps. 18:3 LXX).

Een andere manier om de openbaring waar te nemen is deze te “zien”. In direct verband met Jesaja 53:1 staat in Jesaja 52:14: οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται. In het gedeelte ervoor komt hetzelfde twee maal voor: van de heidenen, ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς (Jes. 52:10) en van de wachters: ὀφθαλμοὶ πρὸς ὀφθαλμοὺς ὄψονται (Jes. 52:8).

In de bredere context van het citaat uit Joël stond van de jongelingen dat zij ὀράσεις ὄψονται (Joël 3:2). In de bredere context van Deuteronomium 32 komt hetzelfde werkwoord geprononceerd terug. Het lied loopt uit op de oproep: ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλην ἐμοῦ (Deut. 32:39).⁸²⁹

In de verwoording van wat vernomen wordt, zijn er opnieuw nauwe intertextuele verbindingen aan te wijzen. Het object dat wordt waargenomen wordt in Jesaja aldus beschreven: ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ (Jes. 52:10). Direct aansluitend bij het vorige citaat stond in Jesaja: ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου (Jes. 52:7).

Ook in het citaat daarvoor, uit Joël 3:5, ging het om het heil van God: πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται. Σωτηρία/σῶζειν was een kernwoord in de eerste helft van Romeinen 10 (vers 1,9,10).

In Jesaja 53:1 wordt als object van Gods openbaring zijn βραχίων genoemd; dat stond ook in Jesaja 52:10: ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ.

De tweede helft van dit vers luidt: ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα (Aq: *πέρατα*) τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ. Hiermee wordt vanuit de context van de citaten

⁸²⁷ J.R. Wagner wijst hier ook op Rom. 10:4 en 8, *Heralds of the Good News*, 179. Ook vers 6 zou dan te noemen zijn.

⁸²⁸ In Psalm 18 is hetzelfde werkwoord te vinden, iets verder van het door Paulus geciteerde vers: παραπτώματα, τίς συνήσει (Ps. 18:13 LXX). Op grotere afstand van de citaatwoorden kan genoemd worden Deut. 32:7: *σύνετε* ἔτη γενεᾶς γενεῶν ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου, καὶ ἀναγγελεῖ σοι ἐν Deut. 32:29: οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα; vgl. Jes. 28:19 Theod. *σύνεσις* ἀκοῆς i.p.v. μάθετε ἀκούειν.

⁸²⁹ Ook in wat gezien moet worden is er weer overeenkomst met Jes. 52:6 en Joël 2:27: ὅτι ἐγὼ εἰμι.

uit Jesaja 52/53 een verbinding gelegd met het volgende citaat uit Psalm 18:5 LXX: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.⁸³⁰

Naast de verbindingen met Psalm 18: 3 en 4 die al genoemd zijn, is er nog een verbinding vanuit de nauwere context van het citaat uit Jesaja 53:1 met het citaat uit Psalm 18 LXX. Rondom het Jesaja-woord staat niet zonder betekenis de stam ἀναγγέλλειν: ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται (Jes. 52:15) en direct na het citaat: ἀνηγγέλσαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον ... (Jes. 53:2)⁸³¹. Direct voor het volgende citaat staat tweemaal dezelfde stam: ποιήσιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα (Ps. 18:2) en ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνώσιν (Ps. 18:3).

Vanuit het geheel van contextverbindingen kan geconcludeerd worden, dat J. Gignac niet overdrijft, als hij schrijft dat “Es 52,7-[53],1 possède beaucoup d’assonances avec Rm 10,11-19 (évangile, salut, écoute, nations) mais aussi avec l’ensemble de Rm 9-11 (Sion, prendre-en-miséricorde, peuple).”⁸³² Naast de formele verbindingen via woordovereenkomsten, is de bredere context van de profetie waaruit Paulus citeert van groot belang gebleken voor een goed verstaan van de begrippen die Paulus aanhaalt.

Tussenstand

Samenvattend kan een aantal conclusies worden getrokken:

- In de gang van deze studie wordt steeds duidelijker, dat de oorspronkelijke context van de citaten van groot belang is voor de goede uitleg ervan.
- Ook het citaat uit Jesaja 53:1 is verbonden met de omliggende citaten door middel van een web van woordverbindingen.
- Er bestaat een groot aantal intertextuele verbanden tussen de context van Jesaja 53:1 en de tekst en de context van het volgende citaat.

⁸³⁰ De verbinding met Ps. 18 is het duidelijkst wanneer de lezing van Aquila wordt gevolgd. Toch is er ook een verbinding via het woord ἄκρα, nl. naar Ps. 18:7 LXX: ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ.

⁸³¹ Deze tekstgestalte wordt gegeven door A. Rahlfs op grond van het algemene tekstgetuigenis, inclusief het getuigenis vanuit de Griekse patres, vgl. 1 Clem. 16:3. J. Ziegler kiest in de Göttinger editie voor een conjectuur, m.n. o.g.v. het Hebr.: ἀνέτειλε μὲν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον ... Die keuze vindt bij velen navolging, zo ook in de tweede editie van de uitgave van Rahlfs, bezorgd door R. Hanhart. Men gaat dan uit van een zeer vroege corruptie van de LXX-overlevering in dit vers. Het is ons niet bekend hoe Paulus Jes. 53:2aα gelezen heeft.

⁸³² “La Bonne Nouvelle d’Esaïe”, 356. Over “prendre-en-miséricorde” heeft Gignac zelf niet expliciet geschreven, vermoedelijk beziet hij daarmee vooral het geheel. Het citaat gaat verder: “Les deux textes, ésaïen et paulinien, s’interrogent sur le résultat d’une évangélisation qui concerne Israël et les nations,” ibid., 356,357. Naast deze assonances noemt Gignac ook een dissonance. De verkiezing die door de messias Cyrus bevestigd werd, wordt opengemaakt door de veel ruimere blik van het evangelie voor alle mensen. Hier speelt Gignac de teksten helaas meer tegen elkaar uit, dan dat zij elkaar ondervragen en interpreteren.

F. Wilk wijst ook op de veelheid van overeenkomsten tussen het tekstgeheel van Paulus en de context van de profetie van Jesaja 52/53 en concludeert: “Insgesamt rezipiert Paulus demnach in Röm 10,(10)15 – 11,1 die drei Abschnitte 52,6f.10f.15 – 53,1, u.U. auch die Verse 52,14 und 53,2a; ihre Aussagen deuten er dabei als Weissagungen auf die Christusverkündigung und ihre unterschiedliche Aufnahme bei Juden und Heiden”, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 257.

- Het is inhoudelijk beter te begrijpen dat Paulus een vraag stelt over Israël's γινώσκειν naast Israël's ἀκούειν als de bredere context van deze beide woorden uit de teksten die hij aanhaalt uit Deutero-Jesaja wordt meegehoord.
- Door het lezen van het citaat in het kader van zijn oorspronkelijke context wordt het schokkende van de ongehoorzaamheid van Israël des te schrijnender zichtbaar (vgl. het gebruik van βραχίων in Jes. 52:10 en 53:1).
- Paulus' vraag over het horen naar de ἀκοή, dat is de inhoud van zijn verkondiging die eerst ook door hem gehoord is, krijgt door de verbinding met de context van de profetie van Jesaja een aspect van hoop: deze verwijst namelijk naar de ἀκοή, die de εὐαγγελιζόμενος brengt en de uitwerking daarvan, waar impliciet naar verwezen is (vgl. verbinding εὐαγγελίζεσθαι / ἀναγγέλλειν, Jes. 52:7,15b, evt. 53:2).
- Dit werk van God in Jesaja 53 wordt expliciet verbonden met zijn knecht / παῖς.
- Opnieuw wordt een bijzondere verhouding zichtbaar tussen Gods werk aan Israël en aan de volkeren. De volkeren zullen niet alleen versteld staan over de lastering van Gods naam vanwege Israël, maar ook over Gods werk, waarvan in Israël getuigd wordt en dat ook voor hen heilbrengend zal zijn.
- De context van het citaat stelt de verhouding tussen goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid opnieuw in een bijzonder licht. Ondanks de sterke nadruk op het eenzijdige genadige handelen van God, zijn de vragen in Jesaja 53:1 mede bedoeld als een oproep om van een ongekwalificeerd horen te komen tot een ander horen en een kwalitatief ander verstaan, als de weg waarlangs God het geloof wil werken. Met name het gebruik van de begrippen *horen* en *begrijpen* in de context van de boodschap van Deutero-Jesaja kon ons tot deze conclusie brengen.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de tekst c.q. de context van andere citaten:

Jes. 53:1 (bij Paulus): κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Jes. 52:7: ... ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου ...

Ps. 18:4 LXX: οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν

Deut. 32:1: καὶ ἀκούέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου

via ἀκούειν ook terug naar Jes. 28:14,22, Deut. 30:12,13 en naar Rom. 10:14,16,17,18

Jes. 53:1: κύριε, τίς ἐπίστευσεν

Jes. 28:16: καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνοθῇ

Deut. 32:20: ὅτι γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς

vgl. Ps. 18:8 (LXX): ἡ μαρτυρία κυρίου πιστή

vgl. Rom. 10:14: πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν, πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν;

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst van het volgende citaat c.q. het vervolg van Paulus' gedachtegang:

Jes. 52:15: καὶ οἱ οὐκ ἀκηκάσιν, συνήρουν

Röm. 10:17,18: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ. ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαι, μενοῦνγε
 Jes. 52:10: καὶ ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα (Aq: *πέρατα*) τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ
 Ps. 18:5 LXX: εἰς *πᾶσαν* τὴν γῆν ἐξηλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς *τὰ πέρατα* τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν

3. Verbinding vanuit de context van het citaat met de context van het (c.q. een) volgende citaat:

Jes. 52:15b: ὅτι οἷς οὐκ ἀναγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται
 Jes. 53:2: ἀναγγέλαμεν ἑναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον ...
 Ps. 18:2 LXX: ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα
 Ps. 18:3 LXX: ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνώσιν
 Jes. 52:15b: οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, *συνήσουσιν*
 Ps. 18:4 LXX: οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν
 Ps. 18:13 LXX: παραπτώματα, τίς *συνήσκει*
 (vgl. Deut. 32:7,29)
 Jes. 52:6: διὰ τοῦτο *γινώσεται* ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου
 Ps. 18:3 LXX: ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει *γινώσιν*
 Jes. 52:8: ὀφθαλμοὶ πρὸς ὀφθαλμοὺς *ὄψονται*
 Jes. 52:10: *ὄψονται* πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς
 Jes. 52:14: οἷς οὐκ ἀναγγέλη περὶ αὐτοῦ *ὄψονται*
 Deut. 32:39: ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ

5. Het citaat uit Psalm 18:5 LXX

Romeinen 10:18b εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξηλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.	Psalm 18:5 LXX εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξηλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.	Psalm 19:5 MT בְּכָל־הָאָרֶץ יִצְאָה וּבְקֶצֶה תְּהִלַּת מְלִיכָהֶם
Over de ganse aarde is hun geluid uitgegaan en tot de einden der wereld hun woorden.	Auf die ganze Erde ging ihr <i>Schall</i> hinaus und bis an die Enden des Erdkreises ihre Worte.	Toch gaat hun prediking uit over de ganse aarde en hun taal tot aan het einde der wereld.

De vorige twee citaten hebben de zaak die Paulus in dit hoofdstuk bespreekt opnieuw op spanning gebracht: de vreugdeboden hebben de boodschap overgebracht, maar het evangelie heeft bij velen in Israël geen gehoor gevonden. In Romeinen 10:17 buigt Paulus de aandacht terug naar de keten waar hij mee begonnen was. Daarin is al gezegd dat het geloof uit het horen is (Rom. 10:14). De apostel gaat inzoomen op de schakel van het horen en doet dat nu in nauwe aansluiting aan het citaat uit Jesaja 53:1. Daar vroeg de profeet hoe het kan, dat ἡ ἀκοὴ ἡμῶν niet geloofd werd.

Hoewel ἡ ἀκοή dezelfde stam in zich heeft als ἀκούειν, wordt met ἡ ἀκοή in het citaat niet het horen, maar het gehoorde, en daarmee de boodschap van de profeet bedoeld. Door deze boodschap te verwoorden als ἡ ἀκοὴ ἡμῶν plaatst de profeet zich in een beweging, die bij God begint, en waarin de profeet door te horen ingeschakeld wordt, zo hebben we gezien.⁸³³ Daarbij plaatst de profeet zich enerzijds aan Gods kant, als boodschapper, anderzijds aan de kant van hen die het woord net als hij van God moeten ontvangen door de boodschap te horen. “Het *door ons* gehoorde” wordt door hem ontvangen en doorgegeven.

Het geloof is dus uit het gehoorde, stelt Paulus nu.⁸³⁴ Vervolgens gaat hij in op de vraag waar dat gehoorde vandaan komt. Het begin van de schakelketting blijkt nu het ῥῆμα τοῦ Χριστοῦ te zijn.⁸³⁵ Dat is een zinvolle aanvulling op wat zojuist is vastgesteld. Doordat de vreugdeboodschap nu geïdentificeerd wordt met het woord van de κύριος, die in het vorige citaat is aangesproken, nader bepaald als het woord

⁸³³ Vgl. de uitleg van Jes. 53:1 in de vorige par.

⁸³⁴ Ὡς ἀπὸ πίστεως ἐξ ἀκοῆς, Rom. 10:17a.

⁸³⁵ Ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ, Rom. 10:17b. O. Michel verwijst in dit verband naar het begin van de genoemde keten, die vastligt in het ἀποστέλλεσθαι (Rom. 10:15a), *Römer*, 334. Christus is degene die zijn woord uitzendt, zodat het verkondigd kan worden (κηρύσσειν komt na ἀποστέλλεσθαι). Hiermee wordt de opvatting afgewezen, waarbij de genitivus een gen. objectivus zou zijn. Zo Sanday/Headlam: “a message about Christ: *Romans*, 298 en D.J. Moo: “the message whose content is the lordship and resurrection of Christ”, met verwijzing naar Rom. 10:8,9, *Romans*, 666. De verwijzing naar Rom. 10:8 onderstreept echter het belang hier goed te onderscheiden. Het gaat bij τὸ ῥῆμα steeds om het evangelie van Christus, dat aan de boodschap, ἡ ἀκοή, voorafgaat, en dat het geloof als fides qua creditur werkt, vgl. hierboven bij de uitleg van Rom. 10:8 en zie m.n. O. Hofius, “Erwägungen zur Gestalt und Herkunft”, 6-9 en H.-J. Eckstein, “Nahe ist dir das Wort”, 219,220.

van Christus, wordt de keten verbonden met het hart van de voorgaande gedachtegang (m.n. met Rom. 10:8,9).

In Romeinen 10:8 noemde Paulus het evangelie onder invloed van het citaat uit Deuteronomium 30 ook τὸ ῥῆμα. De verwijzing naar dat vers is evident, omdat τὸ ῥῆμα verder in deze brief niet voorkomt. Het gaat dus om Gods woord, dat in Christus nabij gekomen is. Dat ῥῆμα is het woord dat het geloof werkt, en dat door Paulus verkondigd wordt (Rom. 10:8).

We zien de trits woord van Christus – verkondiging van Paulus, dat is de ἀκοή – geloof op deze manier in beide helften van de gedachtegang in Romeinen 10 centraal staan.⁸³⁶ Vers 17 is dus geen herhaling van vers 14,15, die eigenlijk overbodig is.⁸³⁷ Het verbindt de keten van vers 14,15 met het woord van Christus en daarmee aan de vorige gedachtegang. Dat kon pas in vers 17 gebeuren, nadat over de verkondiging en de zending daarachter gesproken is.⁸³⁸ De κύριος uit Jesaja 53:1 kan nu worden geïdentificeerd met de verhoogde Christus, waardoor de ἀκοή nog dichterbij komt. Zo kan vers 17 iets uitdrukken, wat voorheen nog niet geschreven werd: dat het geloof door de verkondiging gewerkt wordt, omdat in deze verkondiging het woord van Christus klinkt, dat als zodanig Gods woord en dus levenwekkend, scheppend woord is.⁸³⁹

Maar dan klinkt des te indringender de vraag hoe het komt, dat het niet tot een horen gekomen is, dat leidde tot een gehoor geven en daarmee tot een πιστεύειν. Paulus gaat – in nauwe aansluiting aan het citaat uit Jesaja 53:1, gelezen in zijn oudtestamentische context – die vraag nu stellen door de twee woorden die in de boodschap van Deutero-Jesaja met deze vraag verbonden zijn, apart voor het voetlicht te brengen. Heeft Israël *gehoord*, heeft Israël *begrepen*?

⁸³⁶ Daarmee wordt een actieve betekenis van ἀκοή in Rom. 10:17 afgewezen. Contra H.N. Ridderbos, die vertaalt: “het geloof is dus uit het horen”, *Romeinen*, 242, evenzo Sanday/Headlam, *Romans*, 297, J.D.G. Dunn, *Romans*, 623 en D.J. Moo, *Romans*, 665,666. Zij verwijzen m.n. naar het gebruik van ἀκούειν in Rom. 10:14. Daarmee brengen deze auteurs echter een onnodig verschil aan in de betekenis van ἀκοή in het citaat uit Jes. 53:1 en het gebruik dat Paulus daarvan maakt in het volgende vers. O. Michel geeft terecht aan wat Paulus bedoelt: “Drei Glieder werden miteinander ursächlich verbunden: Glaube, Botschaft, Wort Christi”, *Römer*, 334.

⁸³⁷ Contra O. Michel, *Römer*, 334; A.F.N. Lekkerkerker, stelt dat deze randglosse op de verkeerde plaats terecht is gekomen, en plaatst Rom. 10:17 na Rom. 10:14,15, *Romeinen* 66. Terecht stelt P. Stuhlmacher: “V. 17 ist keine nachträglich in den Text eingeschobene Glosse, sondern eine (für Paulus wichtige) lehrhafte Zusammenfassung des Textes”, “Das paulinische Evangelium”, 170. Hij verwijst naar R. Bultmann als degene die hier voor het eerst van een glosse sprak, in “Glossen im Römerbrief” (1947), 280, *ibid.*, 170.

⁸³⁸ Zo terecht E. Käsemann: “Der Satz hat also überleitende Funktion. ... Die Sendung wird auf den erhöhten Herrn zurückgeführt, was vor dem Zitat nicht möglich war”, *Römer*, 282,283.

⁸³⁹ Vgl. 1 Thess. 2:13, waar ἀκοή dezelfde betekenis heeft. Naast inhoudelijke gronden voor de vereenzelviging van het evangelie met het levenwekkende woord van God, kan Paulus hiertoe ook een aanleiding hebben gevonden in de context van de door hem aangehaalde citaten. Hij kan Joël 3:5b (vs. 3a geciteerd in Rom. 10:3) en Jes. 52:7 (geciteerd in Rom. 10:15) via het kernwoord εὐαγγελιζόμενοι verbonden hebben met Ps. 67:12 LXX: κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ. Reeds eerder werden de intertextuele verbanden met dit psalmvers aangewezen, bij de uitleg van Jes. 52:7 en van τὸ ῥῆμα uit Rom. 10:8. Deze oudtestamentische context van de aangehaalde citaten geeft aanleiding tot de verbinding van ἀκοή met het evangelie als levenwekkend woord van God. Vgl. J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*. Untersuchungen 1,2, Darmstadt 1970, 77.

Dat lijken vreemde vragen. Het is immers evident, dat Israël in elk geval in zekere zin heeft kunnen horen en begrijpen, wat de evangelieboden moesten verkondigen.⁸⁴⁰ Het moet in deze vragen dus om een bepaald soort horen en begrijpen gaan.

Het is onjuist om de specifieke inkleuring die deze begrippen gekregen hebben in de context van Deutero-Jesaja, zoals hierboven beschreven werd, *a priori* te veronderstellen bij de uitleg van het komende citaat. Dat neemt niet weg dat men zich dient te realiseren, dat de context van de vorige citaten van groot belang bleek om te begrijpen waarom Paulus verder doorvraagt naar de manier waarop Israël “gehoord” heeft. Het ging in de context van Deutero-Jesaja om een gekwalificeerd horen en een gekwalificeerd begrijpen. Daarmee kregen deze begrippen een zekere dynamische invulling.

Voordat de context van de citaten uit Deutero-Jesaja en uit Psalm 18 LXX met elkaar vergeleken kunnen worden en de vraag gesteld kan worden, of er sprake is van een vergelijkbare invulling van de genoemde begrippen, dienen we echter eerst zorgvuldig te luisteren naar de manier waarop Paulus het citaat uit Psalm 18 een plaats geeft in zijn gedachtegang.

De tekst als citaat

Op de vraag μή οὐκ ἤκουσαν; is het antwoord stellig: μειοῦνγε. Zeer zeker heeft Israël het gehoord. Wat gehoord werd, wordt niet genoemd. Het is logisch om hiervoor ἡ ἀκοή ἡμῶν in te vullen. Dit wordt echter niet expliciet aangegeven. Daarbij kan, als men de vraag hoort tegen de achtergrond van wat zojuist gereleveerd werd vanuit de context van het begrip in de profetie van Deutero-Jesaja, de vraag open blijven naar de aard van dit horen. Kennelijk gaat het om een soort van horen, dat Israël niet tot het geloof gebracht heeft.

Dat Israël echter wel degelijk gehoord heeft, laat Paulus zien aan de hand van woorden uit Psalm 18 LXX. Hier mist een citaatformule, zoals die bij de vorige twee aanhalingen wel stond. Paulus leidt de woorden uit Psalm 18 dus niet formeel als citaat in. Dat hoeft echter geen bezwaar te zijn, om hierin een citaat te herkennen. Ook de woorden uit Joël (in Rom. 10:13) haalde hij aan zonder zo’n inleidende formulering. Kennelijk is Paulus niet gebonden aan een vaste inleidingsformule.⁸⁴¹ D.-A. Koch heeft erop gewezen dat de verandering in stijl evident duidelijk maakt dat het hier om een bewust citaat gaat.⁸⁴² Bovendien geeft het woord μειοῦνγε een “leichte Sprachhervorhebung” aan, die op de volgende twee zinnen samen wil

⁸⁴⁰ Paulus zegt zelf in deze brief, dat hij op die manier het evangelie van Christus “vervuld” heeft: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωμέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, Rom. 15:19b. Het probleem bleek in het voorafgaande dan ook niet te liggen in de onbekendheid met Hem, op wie zij hun vertrouwen konden stellen, maar daarin dat zij zich precies aan Hem gestoten hebben, vgl. Rom. 9:32,33. Daarmee veronderstelt Paulus bekendheid met Hem die in zijn woord tot zijn volk komt. Vgl. ook de overtuiging die op andere plaatsen spreekt, dat het evangelie door de mond van Paulus voor πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, Hand. 19:10. Paulus worstelt ermee, dat Israël zich niet aan de weg tot gerechtigheid heeft onderwerpen, zoals die in het evangelie tot hen kwam, vgl. Rom. 10:3.

⁸⁴¹ Vgl. het overzicht van alle citaten bij Paulus in D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 21-23

⁸⁴² Vers 14-18 is geschreven in de stijl van een diatribe. “Von diesem an der mündlichen Rede orientierten Stil unterscheidet sich der Parallelismus membrorum von V 18 (zweizeiliger Aufbau, bewußte Variation der Wortwahl bei identischem Inhalt) erheblich”, *Die Schrift als Zeuge*, 14.

wijzen als het antwoord op de vraag die gesteld is.⁸⁴³ De zinnen (vs. 18bα und 18bβ) horen in *parallelismus membrorum* bij elkaar.

De reden dat enkele commentatoren toch liever niet van een citaat willen spreken, is gelegen in de inhoud van wat Paulus hier zegt. In Psalm 18 LXX gaat het immers om de taal van de hemelen, van de nacht en van de dag, die over de gehele aarde vernomen wordt. Het bevreemdt, dat die algemene openbaring van God een adequaat antwoord zou moeten geven op de vraag of Israël de stem van de evangelieboden heeft vernomen. Liever spreekt men van een verheven taal, eventueel overbekende woorden, waarmee Paulus aan zijn antwoord extra kracht wil bijzetten.⁸⁴⁴

Doch deze inhoudelijke argumentatie kan niet wegnemen dat Paulus hier letterlijk de tekst uit de LXX van Psalm 18:5 citeert, zonder een enkele afwijking. Die constatering, samen met de herkenbaarheid van deze woorden als citaat om stilistische en syntactische redenen, kan geen twijfel geven over de intentie van Paulus bewust deze psalm te citeren.⁸⁴⁵

Dubbelzinnigheid in het citaat

Op het eerste gezicht bevestigt het citaat uit Psalm 18 LXX ondubbelzinnig dat Israël gehoord heeft: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. Als de ganse aarde en de einden der wereld al bereikt werden, dan is het ongerijmd als Israël zich zou willen verontschuldigen, dat het die stem niet vernomen heeft, zo luidt de gangbare uitleg.

Het citaat roept echter een vraag op, omdat Paulus hierin twee maal het bezittelijk voornaamwoord αὐτῶν aanhaalt, terwijl niet geheel duidelijk wordt, waar dit op betrokken is. Over welke stem en over welke woorden gaat het hier? In de gedachtegang van Paulus zal men opnieuw dienen in te vullen: ἡ ἀκοὴ ἡμῶν, het profetische woord van God, dat Paulus met het door hem – en anderen – verkondigde evangelie heeft geïdentificeerd.

Het zal de apostel niet ontgaan zijn, dat hij daarmee de betekenis van dit psalmvers ingrijpend verandert. Het gaat in de Psalm niet over de stemmen en woorden van mensen, maar van de hemelen en het uitspansel. In het vervolg van de Psalm wordt de zon weliswaar gepersonifieerd als bruidegom en held, die zijn pad loopt. En er is inderdaad een midrasj die de hemellichamen in deze Psalm interpreteert als

⁸⁴³ D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 15.

⁸⁴⁴ Sanday/Headlam: "Primarily at any rate St. Paul wishes to express a well-known fact in suitable language", *Romans*, 298. J.D.G. Dunn: "It could be simply that Paul's answer slips easily into the language and rhythm of scripture ...", *Romans*, 630. D.J. Moo: "His intention is not to interpret the verse of the Psalm, but to use its language, with the 'echoes' of God's revelation that it awakes, to assert the universal preaching of the gospel", *Romans*, 667.

⁸⁴⁵ Dat betekent, dat deze woorden met een zeker gezag klinken vanuit het Oude Testament en worden aangehaald met het bewustzijn, dat dezelfde God die daarin gesproken heeft, met deze woorden ook in de nieuwe situatie van Paulus spreekt. "Voraussetzung ist wie auch sonst bei Paulus die Auswechselbarkeit der geschichtlichen Situation und des Subjektes, ohne die Autorität einzubüßen", O. Michel, *Römer*, 335. Zo ook H.N. Ridderbos: Het is "niet wel mogelijk aan te nemen, dat de apostel zich hier enkel van de woorden der schrift zou hebben bediend, zonder hieraan de betekenis van een beroep te willen verbinden", *Romeinen*, 243.

mensen.⁸⁴⁶ Het kan echter betwijfeld worden, of deze midrasj hier een belangrijke rol speelt. In de interpretatie van de Targum wordt de lofprijzing in het tweede vers van de Psalm, net als bij Paulus, ook op woorden van mensen betrokken.⁸⁴⁷ Er blijft evenwel een grote kloof tussen deze benadering en die van Paulus. De inhoud van de boodschap die verkondigd wordt, is bij Paulus niet de lof op God voor zijn scheppingsdaden, maar het woord van God, dat erop gericht is mensen tot het geloof te brengen.

Er is nog een andere discrepantie tussen de betekenis van het aangehaalde vers in zijn oorspronkelijke context en de – gelet op *μενοῦνγε* in zijn ogen schijnbaar volkomen heldere – manier waarop Paulus dit vers in zijn gedachtegang gebruikt. In de Psalm is de “sprake” die tot aan de einder der wereld vernomen wordt veel minder helder dan op het eerste gehoor het geval lijkt te zijn, wanneer men deze woorden los van hun context beluistert. Exegeten spreken hier van een paradox of van een ambiguïteit. Uit het vers dat voor de door Paulus aangehaalde psalmregel staat, blijkt namelijk dat het *geen* woorden zijn, wier “sprake” uitgaat over de aarde en dat hun stemmen *niet* gehoord worden.⁸⁴⁸

De hier aangeduide dubbelzinnigheid heeft een bijzondere functie in deze Psalm. Enerzijds wordt met de lof uit het begin van de Psalm betuigd, dat wat de hemel vertelt “woord” is, dat een zekere theologische kennis uitdraagt.⁸⁴⁹ Deze kennis vervult de gehele schepping en vormt daarmee een hemelse verkondiging van het werk van Gods handen. Tegelijk is deze godskennis niet eenvoudig beschikbaar voor een mens. De eerste helft heeft een open einde. Wanneer men deze helft op zichzelf beschouwt, moet men tot de conclusie komen: “Es bleibt eine Art Rede in Betracht, die zugleich nonverbalen Charakter hat; ... über das *menschliche* Erkenntnisvermögen dieser Rede (wird) kein Wort gesagt”.⁸⁵⁰ De tweede helft van de Psalm maakt echter duidelijk, hoe men deze theologische kennis kan bereiken. De lof op de Thora, die hier bezongen wordt als woord van God, wijst hierin de juiste weg.⁸⁵¹ Het

⁸⁴⁶ In Midrasj Tehillim Ps. 148 par. 1 worden zon, maan en sterren, die God loven, op mensen betrokken. Deze midrasj is echter veel later te dateren; hoewel het uiteraard mogelijk is, dat hierin oudere uitlegtradities worden doorgegeven.

⁸⁴⁷ In plaats van “de hemelen roemen de heerlijkheid van God ...” vertaalt de Targum: “diegenen die naar de hemel opzien, roemen de heerlijkheid van God ...”, vgl. L.D. Merino, *Targum de Salmos*, Madrid 1982, 90 en 207: “Qui contemplantur coelos narrant gloriam Domini: et opera manuum eius annunciant qui speculantur aethera”.

⁸⁴⁸ Ps.18:4 LXX: οὐκ εἰσὶν λαλαῖ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν. A. Grund legt in haar monografie over Psalm 19 de vinger bij deze ambiguïteit in de verkondiging van de hemel, *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit*, WMANT 103, Neukirchen 2004, 164. Ze verwijst naar een spanning tussen deze “sprake” en de “im metaphorischen Sinn durchaus vorhandenen, aber im ‘wörtlichen’ Sinn fehlenden Redecharakter. Diese Spannung unterstreicht den Geheimnischarakter der Rede des Himmels” (*ibid.*, 165). H.-J. Kraus spreekt in zijn commentaar in dit verband over een “Paradoxie”, *Psalmen*, 302. F.-L. Hossfeld en E. Zenger zien dat de drievoudige ontkenning van vs. 4 “den Sondercharakter der himmlischen Kunde” uit vs. 5 onderstreept, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, NEchtB, Würzburg 1993, 132.

⁸⁴⁹ “Die Erzählung der Himmel ist ‘Wort’ (אָמַר) und schließt in sich ein ‘theologisches Wissen’”, met verwijzing naar de typering van deze verkondiging als דַּעַת in Ps. 19:2, H.-J. Kraus, *id.*, 300,301.

⁸⁵⁰ A. Grund, *Die Himmel erzählen*, 167.

⁸⁵¹ “In der תורה - da ist Gott vernehmbar, - dort erkennt man, wer Gott ist. Die Willenskundgebung Gottes gelangt dort zum Menschen. Sie wirkt, was die Natur nicht zu wirken imstande ist: sie leitet den Menschen als עבד-יהוה, sie richtet den Verzweifelten auf und bricht durch die Sphäre der Schuld einen Weg”, H.-J. Kraus, *Psalmen*, 307. Deze benadering van de Psalm doet recht aan zijn eenheid en

is niet duidelijk of hier sprake is van twee verschillende psalmen die in de traditie zijn samengevoegd, dan wel van één psalm die uit verschillende delen bestaat.⁸⁵² Hoe dit ook zij, de gestalte van de Psalm zoals wij die kennen laat zien, dat de “sprake” uit het begin van de Psalm niet als een heldere stem vernomen kan worden, zolang de openbaring van God in zijn woord daar niet bij gehoord wordt.

Deze context werpt een bijzonder licht op het door Paulus aangehaalde vers. De “sprake” waar hier naar verwezen wordt, onderstreept inderdaad dat Israël op een bepaalde manier vernomen heeft, wat God over zichzelf heeft laten horen. Wie de woorden van de Psalm kent, weet echter tegelijk, wat nog meer over deze stemmen gezegd is: in zekere zin zijn deze stemmen zelfs in het geheel niet hoorbaar. Men kan de stem die hierin klinkt pas zo horen, dat het tot een verstaan van de wil van God leidt, als men verder luistert, zoals de Psalm dat aangeeft. De verzen bevinden zich dus in een spanningsvolle beweging binnen de Psalm, die wil brengen tot een meer gekwalificeerd horen, om uiteindelijk te bereiken waar de Psalm op doelt.

Verband met de context van het vorige citaat

Veel exegeten hebben zich afgevraagd, hoe Paulus er toe kwam, om deze woorden direct op de verkondiging van het evangelie te betrekken, zonder rekening te houden met hun oorspronkelijke betekenis. Meestal gaat men ervan uit dat de apostel deze woorden vanuit zuiver retorische overwegingen gebruikt.⁸⁵³ Wanneer men echter rekening houdt met de geladen dynamiek van de Psalm en de plaats die de door Paulus aangehaalde woorden in deze dynamiek innemen, kan men zich afvragen of de betekenis van het citaat met een verwijzing naar de retorische bedoeling ervan afdoende verklaard is. Paulus was zich zeer bewust van de context van de woorden die hij aanhaalt, zo is al eerder gebleken.

Daarbij is het de moeite waard om ook de formele verbanden tussen de context van dit citaat en die van het vorige citaat in de uitleg te betrekken. Bij de bespreking van het vorige citaat is geconstateerd dat er vanuit de context van het citaat uit Jesaja 53:1 verschillende directe woordverbindingen bestaan met het citaat uit Psalm 18:5

samenhang. Zij past bij de wijze waarop Paulus spreekt over de verhouding van het verkrijgen van kennis van God uit de natuur en uit de wet. Zo concludeert J.P. Versteeg, na een studie over Romeinen 1 en 2, dat aan deze hoofdstukken “voor de theorie van de natuurlijk godskennis ... geen bouwstenen te ontleen zijn”, “Natuurlijke godskennis in Romeinen 1 en 2” in L. Westland e.a., eds., *Met het Woord in de tijd*, 's Gravenhage / Amersfoort 1985, 46. Geheel anders b.v. H. Schmidt, die in Psalm 19 “der eigentliche Inhalt der geistigen Geschichte Israels” herkent, in zijn visie een voortdurende spanning tussen de beide grondvormen van religie: die van de natuur en die van de wet, *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen 1934, 33.

⁸⁵² H.-J. Kraus ging (in 1966) uit van twee psalmen, die met goede reden in de traditie zijn samengevoegd. Tegenover deze traditionele benadering, stellen Hossfeld en Zenger (in 1993), “gibt es genügend Hinweise auf eine in sich abgerundete Komposition”, *ibid.*, 129. Op grond van vergelijkbare constatering concludeert J. Goldingay echter opnieuw: “More likely two separate units have been brought together on the basis of linguistic links and, perhaps, the interest in the complementary relationship between proclamation in creation and instruction that comes from Yhwh’s Torah”, *Psalms*, Baker commentary, Grand Rapids 2006, 285.

⁸⁵³ Zo b.v. R.B. Hays: “In cases such as these, there is no indication that Paul has wrestled seriously with the texts from which the citations are drawn. He has simply appropriated their language to lend rhetorical force to his own discourse, with minimal attention to the integrity of the semiotic universe of the precursor”, *Echoes of Scripture*, 175. Vgl. ook R. Jewett, “From a rhetorical point of view, this verse would have been masterful for its original audience despite the problems it raises for modern interpreters”, *Romans*, 644.

LXX en de directe omgeving daarvan. Deze hadden in de context van Jesaja 52/53 inhoudelijk betrekking op de verwondering dat zowel in Israël als tot aan de einden der aarde de macht van God en zijn ingrijpen ter wille van zijn volk Israël gezien wordt. De woordverbindingen betreffen het horen, kennen en bekend maken waarin de gehele aarde wordt betrokken.

In Jesaja 52:7 maakt de εὐαγγελιζόμενος de vredesboodschap (ἀκοῇ εἰρήνης) bekend en doet God het heil voor Sion horen (ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου), in Jesaja 52:15 zullen zij die niet gehoord hebben (οἱ οὐκ ἀκηκόασιν) vernemen; in Psalm 18:4 LXX gaat het om stemmen die klinken ofschoon ze niet worden gehoord (οὐχὶ ἀκούονται).

In Jesaja 52:6 belooft God dat zijn volk zijn naam zal kennen (γνώσεται); in Psalm 18:3 LXX verkondigt de nacht kennis (γνώσις).

In het bekend maken van wat gehoord en gekend wordt is ook een sterke woordovereenkomst: in Jesaja 52:15b zullen zij die het nog niet verkondigd was (οἷς οὐκ ἀνηγγέλη) het zien en in Jesaja 53:2 wordt de spreker in de verkondiging betrokken: wij verkondigen (ἀνηγγείλαμεν⁸⁵⁴); in Psalm 18:3 LXX verkondigt (ἀναγγέλλει) de nacht kennis aan de nacht. Zoals in Jesaja 52:10 alle einden der aarde (πάντα τὰ πέρατα (Aq.) τῆς γῆς) dit zullen zien, zo gaat in Psalm 18:5 LXX het gerucht dat Gods δόξα groot maakt uit εἰς πᾶσαν τὴν γῆν en tot aan de πέρατα τῆς οἰκουμένης.⁸⁵⁵

In Psalm 18:1-5 LXX kan zelfs een vergelijkbaar handelen van God herkend worden, als in Jesaja 52/53 naar voren kwam. Wat eerst niet gehoord werd (οὐχὶ ἀκούονται), ofschoon de sprake ervan uitging over de aarde, wordt nu vernomen tot aan het einde der aarde, de gehele οἰκουμένη verneemt de ῥήματα ervan (Ps. 18:4,5 LXX).

De veelheid van formele woordverbindingen bevestigt de indruk, dat de context bij de uitleg van de citaten betrokken dient te worden. Deze intertextuele verbanden duiden op een verwantschap, die voor Paulus niet onopgemerkt gebleven zal zijn.

Evaluatie van deze verbanden

Enkele auteurs hebben er terecht op gewezen dat – om de bedoeling van Paulus met dit citaat recht te doen – ook de tweede helft van de Psalm in de uitleg betrokken dient te worden. In de tweede helft van Psalm 18 LXX gaat het immers in het bijzonder om Gods relatie met Israël.⁸⁵⁶ Veelal wil men dan vanuit de tweede helft van

⁸⁵⁴ Vgl. voor deze verwijzing nt. 831 op blz. 242.

⁸⁵⁵ Ook het thema van de δόξα verschijnt in de context van beide citaten. In de directen context van Jes. 53:1 ging het om de δόξα van de knecht Gods, maar deze was in die context eerder verborgen dan zichtbaar. De knecht zal geen δόξα hebben (ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδος σου καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, Jes. 52:14, zijn gestalte zal zelfs minder δόξα hebben dan de heerlijkheid van een mens). Zijn gestalte is zonder δόξα (Jes. 53:2); toch zal God er voor zorgen, dat hij bovenmate verhoogd wordt en daarmee eveneens zijn δόξα erkend zal worden (δοξασθήσεται σφόδρα, Jes. 52:13). In Ps. 18:2 LXX verkondigen de hemelen de δόξα θεοῦ.

⁸⁵⁶ Diezelfde God die zich niet onbetuigd heeft gelaten in de gehele schepping, zodat zelfs heidenen daar iets van kunnen vernemen, heeft zich aan zijn volk geopenbaard. Deze openbaring is te vinden in de νόμος τοῦ κυρίου en in de “betrouwbare” μαρτυρία κυρίου (Ps. 18:8 LXX). J.D.G. Dunn: “he could have been fully aware of the whole psalm, with its second half focused on the law”, *Romans*, 624. Dunn is vooral geïnteresseerd in de verhouding van deze ῥήματα tot de wet. Datzelfde benadrukt J.R. Wagner: “... Israel,

de Psalm een betekenis toekennen aan het citaat, die men op die manier nog niet in de woorden zelf kan vinden.

Indien men rekent met de hierboven genoemde dynamiek van de gehele Psalm, kan duidelijk worden dat deze beweging van de eerste naar de tweede helft van de Psalm ook al in de woorden van het citaat uit het begin van de Psalm gehoord kan worden. Deze woorden bevatten in zichzelf reeds een spanning, die om een oplossing vraagt.

Indien Paulus de dubbelzinnigheid of paradoxie die hierboven werd aangeduid al in de woorden zelf gelezen heeft, past dit citaat nog duidelijker in het geheel van zijn gedachtegang. Juist het open einde van deze woorden, die vragen om een verder horen, past goed bij de open situatie waarin Paulus zich bevindt, als hij aan Israël denkt. Zoals het geval was bij het vorige citaat uit Jesaja 53:1 is het antwoord op de vraag of Israël gehoord heeft, niet ondubbelzinnig te beantwoorden. In zekere zin heeft Israël gehoord, maar het moet nog komen tot een ander, een anders gekwalificeerd horen.

Toepassing op het woord van Christus en de prediking van Paulus

Wanneer dit verband gezien wordt, kan nog beter begrepen worden, waarom Paulus precies deze woorden uitkiest als bewijs, dat het getuigenis van de εὐαγγελιζόμενοι over de gehele οἰκουμένη of wereldwijd geklonken heeft. Het verband van de Psalm zet dit getuigenis in hetzelfde kader als waarin de ἀκοή in Jesaja 53 gehoord was. De psalm bezingt hoe God, die zo groot in macht is, dat zijn werken wereldwijd gezien worden, met zijn volk bemoeienis wil hebben om het te leiden.

In het verband van Jesaja was het volstrekt helder, dat daartoe geen positieve redenen in het handelen van Gods volk kon worden aangewezen. God zelf moet er in eenzijdig genadig handelen voor zorgen, dat het evangelie dat in de ἀκοή ten gehore wordt gebracht, ook metterdaad als evangelie zal worden verstaan en ontvangen, zodat Hem de δόξα gegeven zal worden die Hem toekomt.

In het verband van Psalm 18 LXX geldt dit net zo. De δόξα Θεοῦ klinkt alom. Toch is het niet vanzelfsprekend, dat deze de goede plaats krijgt in het leven van zijn schepselen. Gods getuigenis brengt tot een erkenning van eigen παραπτώματα waarvan alleen God zelf als genadige λυτρωτής bevrijden kan.⁸⁵⁷ De ῥήματα die eerst op een algemene manier geklonken hebben, zullen alleen dan εἰς εὐδοκίαν kunnen zijn, als deze op de goede plaats terecht komen, in de mond en in het hart van de bidder (Ps. 18:15 LXX). De belangrijkste woorden die de structuur van de eerste helft van Romeinen 10 bepaalden, verschijnen hier op een opvallende plaats aan het einde van de Psalm. Zo kan het gebed aan het eind van de psalm in nauw verband gebracht worden met de manier waarop Paulus sprak over τὸ ῥῆμα τοῦ Χριστοῦ, dat door God in de mond en in het hart gebracht moet worden.⁸⁵⁸

knowing the truth about God's νόμος, should have been particularly receptive to the good news of God's salvation for Jew and Gentile alike through Christ", *Heralds of the Good News*, 186.

⁸⁵⁷ Ps. 18:15 LXX: κύριε, βοηθέ μου καὶ λυτρωτά μου.

⁸⁵⁸ Ps. 18:15 LXX: καὶ ἔσονται εἰς εὐδοκίαν τὰ λόγια τοῦ στόματός μου καὶ ἡ μελέτη τῆς καρδίας μου ἐνώπιόν σου διὰ πεινότητος. Zowel J.D.G. Dunn (*Romans*, 624) als J.R. Wagner (*Heralds of the Good News*, 186) wijzen op deze woordcombinatie als argument om het slot van de Psalm in Paulus' citaat van Ps. 18:5 LXX mee te horen.

Inhoudelijk wijst de psalm een weg waarop dit kan gebeuren. In feite leidt de weg van de Psalm tot het ἐπικαλεῖσθαι waarvan in het citaat uit Joël 3:5 sprake was. Wanneer op deze manier de context van het citaat uit Psalm 18:5 LXX wordt meegehoord, blijkt dat de mededeling dat de ῥήματα geklonken hebben tot aan het eind van de wereld, door Paulus niet als een statische mededeling verstaan wordt. Impliciet wil Paulus ermee op de weg wijzen, waarlangs deze ῥήματα op de juiste wijze vernomen kunnen worden. Paulus wil met deze aanhaling dus meer zeggen, dan dat Israël de mogelijkheid gehad heeft om de ῥήματα te horen; hij wil vooral wijzen op de weg die in de psalm wordt aangewezen om te komen tot een ander gekwalificeerd horen van deze ῥήματα.

Zo bevestigt de exegese van de context van het citaat uit Psalm 18:5 LXX het door ons ingezette spoor. De dynamische invulling van de begrippen “horen” en “begrijpen” in de profetie van Deutero-Jesaja kan ook voor dit citaat een zinvol handvat geven voor een goed verstaan ervan. Op deze manier is het beter te begrijpen dat Paulus dit citaat aanvoert als echt citaat, dat vanuit zijn eigen context een aanvullende boodschap heeft in de gedachtegang van Paulus. Vanuit de psalm als geheel wordt een weg gewezen hoe het kan komen tot een ander horen van dat woord van God, dat als ῥήμα Χριστοῦ in de ἀκοή van de εὐαγγελιζόμενοι geklonken heeft op tal van plaatsen in het Jodendom, van Jeruzalem tot ver in de diaspora.

Intertextuele verbanden

Vanuit de context van het citaat uit Psalm 18 LXX loopt een aantal verbindingen naar het volgende citaat. Aan het slot van de Psalm wordt duidelijk dat de weg die JHWH in zijn getuigenis gewezen heeft, zonder zijn blijvende leiding en reddende genade niet begaanbaar is (vs. 12-14). Daarbij past de aanspraak van JHWH als “mijn rots” (vs. 15).⁸⁵⁹ Met dit epitheton “wird das besondere Verhältnis des betenden Ich zu JHWH gekennzeichnet”, met een bede om bewaring op grond van zijn verbondstrouw.⁸⁶⁰ Deze uitdrukking in de Hebreeuwse tekst van Psalm 19:5 verbindt met de context van het volgende citaat, waar dit beeld als een rode draad door het lied van Deuteronomium 32 heentrekt (Deut. 32:4,13,15,18,30,31,37). Men mag aannemen, dat dit bekende motief uit het lied van Mozes bij Paulus in gedachten geweest is bij zijn aanhaling van het volgende citaat. Indien Paulus enige bekendheid gehad heeft met de liturgie in de Hebreeuwstalige synagoge, zal hij zich bewust geweest zijn van deze woordovereenkomst, hoewel deze in het Grieks niet aanwezig is.

Naast deze verbinding via het epitheton “rots” zijn er veel meer terminologische overeenkomsten tussen Psalm 19 (18 LXX) en het lied van Mozes. J.R. Wagner heeft er op gewezen dat bijna alle termen uit Deuteronomium 32:4 in Psalm 19 terugkomen. “In terms strikingly similar to those found in the psalmist’s praise of Torah (Ps 19:8-11), the author of Deut 32:4 describes ‘the rock’ as ‘faithful’ (cf. Ps 19:8b), ‘righteous’ (cf. Ps 19:10b), and ‘upright’ (cf. Ps 19,9a), producing work

⁸⁵⁹ יהוה צורי ונאלי; helaas is “rots” als beeld voor God consequent uit de LXX verwijderd, zodat de LXX vertaalt met: κύριε, βοηθέ μου καὶ λυτρωτά μου.

⁸⁶⁰ Zo A. Grund, met verwijzing naar D. Eichhorn die een monografie over deze metafoer gepubliceerd heeft, *Gott als Fels*, Bern 1972. Grund verbindt het slot van de Psalm met Deut. 32:3, Ps. 18:31-33 en Ps. 73:26, *Die Himmel erzählen*, 278.

which is ‘perfect’ (cf. Ps. 19:8a) and ways which are ‘just’ (cf. Ps 19:10b)”.⁸⁶¹ Naast deze overeenkomsten die slechts ten dele terug te vinden zijn in de Septuaginta, zijn er meer intertextuele verbanden, die ook in het Grieks zichtbaar worden.

In de inzet van de Psalm wordt bezongen wat de hemelen doen; in aansluiting daarop bezingt de tekst van Psalm 18:5 LXX de bijval van de aarde. Zo vormen hemel en aarde een synthetische parallelle. Dezelfde parallelle vormt het kader van het lied van Mozes in Deuteronomium 32:

οἱ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν θεοῦ ... (Ps. 18:2)
εἰς πᾶσαν τῇν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν (Ps. 18:5)
πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω
καὶ ἀκούετω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου (Deut. 32:1)
εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ ...
καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τῇν γῆν⁸⁶² τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (Deut. 32:43).

Gewezen werd al op de richting die de Psalm aangeeft om het woord op de goede plaats te brengen. Daarin kwam de parallelle van mond en hart terug die een belangrijke rol speelde in de eerste helft van Romeinen 10. De uitdrukking τὰ λόγια τοῦ στόματός μου (Ps. 18:15 LXX) kan herinneren aan het begin van het lied van Mozes: καὶ ἀκούετω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου (Deut. 32:1).⁸⁶³ Ps. 18:15 LXX verbindt deze “woorden van mijn mond” met ἡ μελέτη τῆς καρδιάς μου hetgeen een reminiscentie kan zijn aan het eind van het lied van Mozes waarin hij oproept: προσέχετε τῇ καρδίᾳ ἐπὶ πάντα τοὺς λόγους τούτους (Deut. 32:46).

Er is bovendien een inhoudelijke verbinding tussen de citaten uit Deuteronomium 32 en Psalm 18 LXX, wanneer deze in samenhang met de beide voorafgaande citaten gehoord worden. In alle drie de contexten (Deut. 32, Ps. 18 LXX, Jes. 52/53) is sprake van een handelen van God ter wille van zijn volk, en van een wereldwijd zichtbaar handelen van God dat daarmee in verband staat. Het werkwoord ἀναγγέλλειν wordt daarvoor in elk van de drie contexten gebruikt (zie het schematisch overzicht hieronder).

Tussenstand

Samenvattend kan een aantal conclusies worden getrokken:

- De zin van dit citaat kan beter begrepen worden, als de context ervan wordt mee-gehoord.
- Uit diverse woordverbindingen blijkt een nauwe intertextuele band tussen de context van de vorige citaten uit Jesaja 52/53 en Psalm 18:1-5 LXX.

⁸⁶¹ J.R. Wagner, “From the Heavens to the Heart. The Dynamics of Psalm 19 as Prayer”, *CBQ* 61 (1999), 260, met instemmig geciteerd en aangevuld door D. Böhler, “‘Der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir’? Was betrachtet der Sänger von Ps. 19?”, *BZ* 53 (2009), 89.

⁸⁶² Γῆ heeft hier een andere betekenis: niet “aarde”, maar “land”. Het is de vraag of er op dit punt een stringente scheiding was in het denken van degenen die deze woorden gehoord hebben.

⁸⁶³ D. Böhler wijst er op dat de uitdrukking die hier staat in het Hebreeuws de beide teksten nog sterker verbindt: אֶרֶץ אֲנִי פִּי komt naast Deut. 32:1 en Ps. 19:15 nog slechts zeven maal voor in het OT. Hij trekt op grond van deze gegevens de interessante conclusie: “Der Psalmist beginnt mit dem Anfang der Tora (Gen 1) und er endet mit dem Ende der Tora (Dtn 32) ... Der intertextuelle Bezug zur explizit besungenen Tora [hält] die beiden Teile des Psalms zusammen”, *ibid.*, 90.

- De dynamische invulling van het begrip “horen” zoals de boodschap van Deutero-Jesaja ons heeft aangereikt, sluit aan bij de bedoeling van Psalm 18 LXX, om te komen tot een ander gekwalificeerd horen van de ῥήματα die klinken.
- Psalm 18 LXX kan helpen een nadere invulling te geven aan de manier waarop het tot een werkelijk horen van de ἀκοή van Paulus kan komen.
- Formeel en inhoudelijk kunnen verschillende intertextuele verbindingen worden geconstateerd met de context van het volgende citaat. In het Hebreeuws zijn de formele overeenkomsten in dit geval groter dan in de LXX.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de context van de andere citaten c.q. de tekst van Paulus:

Ps. 18:5 LXX (vgl. samen met οὐρανοί, vs. 1): εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν

Jes. 52:10: ὁψονται πάντα τὰ ἄκρα (Aq: πέρατα) τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ

Deut. 32:1: (samen met οὐρανό) καὶ ἀκούετω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου

Deut. 32:43: (samen met οὐρανοί) καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν (land) τοῦ λαοῦ αὐτοῦ

Vgl. γῆ in lied van Deut. 32:10 (land), 13,22,24 (aarde)

Ps. 18:5 LXX: τὰ ῥήματα αὐτῶν

Deut. 30:14: ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου

Deut. 32:1: καὶ ἀκούετω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου

Rom. 10:17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ

Vgl. Ps. 18:3 LXX: ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst (en context) van andere citaten c.q. met de tekst van Paulus:

Ps. 18:15 LXX: καὶ ἔσονται εἰς εὐδοκίαν τὰ λόγια τοῦ στόματός μου,

καὶ ἡ μελέτη τῆς καρδίας μου ἐνώπιόν σου διὰ παντός

Deut. 30:14: ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου

Vgl. Rom. 10:9,10

Vgl. ook Deut. 32:1: καὶ ἀκούετω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου

i.c.m. Deut. 32:46: προσέχετε τῇ καρδίᾳ ἐπὶ πάντα τοὺς λόγους τούτους

3. Verbinding vanuit de context van het citaat met de context van de omringende citaten:

Ps. 19:15: וְנִי יְהוָה וְנִי יְהוָה

Deut. 32:4,13,15,18,30,31,37: נִי

Ps. 18:2 LXX: ποιήσιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα

Ps. 18:3 LXX: καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνώσιν

Jes. 52:15b: ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὁψονται

Jes. 53:2: ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον

Deut. 32:7: ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου, καὶ ἀναγγελεῖ σοι

Deut. 32:29: ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα

Vgl. Ps. 18:10b LXX: τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινά

Deut. 32:4: θεός, ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ

6. Het citaat uit Deuteronomium 32:21

Romeinen 10:19 ^b πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.	Deuteronomium 32:21 ^b LXX καὶ γὰρ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.	Deuteronomium 32:21 ^b MT וַאֲנִי אֶקְנִיָּא בְּלֹא-עָמָל בְּנִי נָבֵל אֶכְעִיסֵם:
Vooreerst zegt Mozes: Ik zal u naijverig maken op wat geen volk is, toornig op een onverstandig volk.	Auch ich werde sie eifersüchtig machen durch einen Nichtvolkstamm, durch einen unverständigen Volksstamm werde ich sie erzürnen.	Daarom zal Ik hen tot naijver verwekken door wat geen natie is, door een dwaas volk zal Ik hen krenken.

Met het citaat uit Deuteronomium 32:21 krijgt de zoektocht naar de reden dat Israël niet tot het heilbrengende aanroepen van de naam des Heren gekomen is een verdieping. Uitgangspunt blijft de schakelketting waarmee Paulus begon in Romeinen 10:14,15a. In het voorgaande citaat is expliciet de vraag aan de orde geweest of Israël metterdaad heeft gehoord. Nu stelt Paulus de vraag: μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; (Rom. 10:19a). Nadat de vraag naar het *horen* beantwoord is vanuit de schrift, volgt nu dus de vraag naar het *begrijpen*.

Wel begrepen?

Meestal wordt deze vraag naar het begrijpen opgevat als een nadere explicatie van het horen.⁸⁶⁴ Om zeker te weten dat Israël de boodschap goed gehoord heeft, moet men ook zeker zijn, dat Israël het gehoorde verstaan en begrepen heeft. Volgens de meeste auteurs is het antwoord dat Paulus geeft door de drie citaten die volgen op de vraag uit vers 19a, dan ook een verbijzondering van het positieve antwoord dat op de vorige vraag (uit Rom. 10:18a) gegeven werd.

De grammaticale vorm van de vraag wijst in die richting. Een vraag die met μή wordt ingeleid suggereert een tegengesteld antwoord. Heeft Israël niet begrepen? Het antwoord dat gesuggereerd wordt is volgens deze opvatting net als na de vorige vraag: μενοῦνγε. Israël heeft wel degelijk begrepen.

De citaten worden dan in die zin uitgelegd, dat Paulus laat zien dat Israël wordt aangeklaagd omdat het zich niet aan dit begrijpen wil overgeven. Een probleem dat zich bij deze uitleg voordoet, is de spanning die zo ontstaat met vers 2 en 3 van dit hoofdstuk. Daar wordt van het grootste deel van Israël gezegd dat het geen ἐπίγνωσις heeft en ἀγνοῶν is als het gaat om de gerechtigheid van God.⁸⁶⁵ Deze spanning wordt meestal zo opgelost, dat Paulus hier op verschillende manieren over

⁸⁶⁴ B.v. C.E.B. Cranfield: "He is going to introduce knowing as a kind of sub-division of hearing", *Romans*, 536,537. Vgl. hierboven in de inleidende paragraaf, blz. 195,196 en bij de uitleg van Jes. 53:1, blz. 227,228. De literatuurverwijzingen die daar werden aangegeven zullen hieronder niet worden herhaald.

⁸⁶⁵ Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν (Rom. 10:2,3).

kennis spreekt. In zekere zin heeft Israël het wel begrepen. Het heeft kennis genoeg om zich niet te kunnen verontschuldigen. Maar ofschoon het deze kennis van de dingen van God heeft, is het niet tot een dieper kennen gekomen. Dat stond aan het begin van het hoofdstuk (Rom. 10:2,3) en dat zou dan ook achter de citaten uit vers 19-21 verondersteld moeten worden. Terwijl heidenen die vanuit zichzelf geen voorkennis hebben van de Schriften, wel tot een echt kennen van de gerechtigheid Gods gekomen zijn, is Israël daar niet toe gekomen. Dat moet Israël beschaamd doen staan.

De vraag μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; ziet dan dus niet op het hebben van een dieper geestelijk inzicht. Het kan in deze vraag niet gaan om het γινώσκειν van de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Daarvan is immers in Romeinen 10:3 vastgesteld, dat Israël die niet kent. Met het γινώσκειν van vers 19 wordt een oppervlakkiger kennis bedoeld, in de zin van “ervan afweten”.⁸⁶⁶ Het eigenlijke punt van beschuldiging is dan dus toch, dat “if they did not know, they might have known”.⁸⁶⁷

Israël wordt in deze uitleg aangesproken op het niet benutten van de kennis om tot een dieper kennen te komen. Dat betekent dat het eigenlijk wordt aangesproken op het niet hebben van die geestelijke kennis, ondanks het feit dat het een zekere kennis bezat. Daarmee heeft deze uitleg iets dubbelzinnigs, dat door de meeste exegeten niet onder woorden wordt gebracht.⁸⁶⁸ Terwijl men stelt dat Paulus bedoelt te zeggen dat Israël *wel* kennis heeft, wordt het laakbare veelal toch gezocht in de kennis die Israël *niet* had. Dit niet-verstaan (zoals het is aangeduid in Rom. 10:2,3) zou dan dus een bewuste afwijzing impliceren van hetgeen men wel begrepen heeft.⁸⁶⁹

Niet begrepen?

Daar tegenover staat een uitleg, die door een enkele exegeet wordt voorgestaan, waarin de vraag naar het verstaan geheel anders wordt opgevat. Het woord μὲν οὖν γὰρ staat hier niet. En de antwoorden suggereren daarom volgens deze exegeten het tegendeel. Israël heeft inderdaad geen kennis gekregen. Dat komt, omdat God zelf Israël tot jaloersheid heeft verwekt. God heeft van te voren aangegeven, dat zijn volk niet met begrip maar met onbegrip zou antwoorden. Israël heeft dus niet begrepen, waar het in het evangelie om ging, omdat God dat zo beschikt heeft. Volgens deze

⁸⁶⁶ Zo b.v. H.N. Ridderbos: “ἔγνω, hier niet te verstaan van het ware, geestelijke inzicht ... maar van het afweten-van Gods woord en wil”, *Romeinen*, 244. Even ervoor sprak Ridderbos echter wel van ware kennis: “het had de ware kennis wel degelijk ontvangen en moest juist dáárom door een volk zonder kennis beschaamd worden”, *id.*, 243,244. Doch die “ware kennis” wordt even verder gerelativeerd: Israël bezat die wel, maar “verwaarloosde” die, *ibid.* In deze terminologische spanning wordt de spanning zichtbaar die deze uitleg meebrengt.

⁸⁶⁷ Zo Sanday/Headlam, *Romans*, 299. J.D.G. Dunn: “... they should have grasped the significance ...”, *Romans*, 631.

⁸⁶⁸ E. Käsemann verwoordt de spanning tussen de twee soorten kennis wel scherp als hij opmerkt dat de kennis in de vraag een ander soort kennis is dan die in het antwoord: “Die Frage von 19, rhetorisch auf Verneinung hin formuliert, wird damit beantwortet, daß Israel hätte erkennen können, es aber nicht getan hat. Dabei handelt die Antwort nicht mehr wie die Frage vom bloßen Begreifen der Botschaft, versteht vielmehr γινώσκειν wieder im Sinn von ‘anerkennen’”, *Römer* 284.

⁸⁶⁹ E. Lohse: “Israels Eifersucht beweist, daß es durchaus verstanden hat, was jetzt als Heil für Juden und Griechen verkündigt wird – und dies bewußt ablehnt”, *Römer*, 303, met verwijzing naar D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 281.

uitleg wijzen de citaten met name op het handelen van God en niet op de schuld van Israël.⁸⁷⁰

Nogmaals de achtergrond van γινώσκειν in de context van Deutero-Jesaja

Wanneer de suggestie gevolgd wordt, die bij de uitleg van het citaat uit Jesaja 53:1 gedaan werd, kan er wellicht meer inzicht komen in de verhouding van horen en begrijpen. Een sterk argument om rekening te houden met de context van de genoemde profetie is het feit dat hierdoor de verdubbeling in de vraagstelling van Paulus goed verklaard kan worden. Paulus is in het kader van de keten van vragen uit vers 14,15 bezig de vraag naar het horen aan de orde te stellen. Het is niet door zijn logisch denken, dat hij van het ἀκούειν tot het γινώσκειν komt. Deze verbinding wordt ingegeven door de profetische boodschap van Deutero-Jesaja. Als die suggestie juist is, kan er mogelijk ook meer helderheid komen over de betekenis van Israëls γινώσκειν.

Het is opmerkelijk, dat de spanning die vanuit de context van de woorden uit Deutero-Jesaja aan het licht kwam tussen horen en niet-horen en tussen begrijpen en niet-begrijpen, bij de uitleg van het citaat uit Deuteronomium 32 opnieuw verschijnt. Zoals in het vorige citaat de paradoxale verhouding tussen horen en toch niet hoorbaar zijn opnieuw naar voren kwam, zo kan met betrekking tot de interpretatie van het citaat uit Deuteronomium 32 van meet af aan onzekerheid bij de exegeten geconstateerd worden: duidt Paulus met dit citaat op Israëls begrip of gaat het integendeel om Israëls onbegrip? Alleen al op grond van deze vraag kunnen we ertoe verleid worden de paradoxie en dynamiek van de hier gebruikte begrippen, zoals we die in de vorige citaten tegenkwamen, in dit nieuwe citaat in te lezen. Een eerlijke exegese zal echter eerst luisteren naar de manier waarop Paulus de door hem aangehaalde woorden heeft opgevat, vanuit de context die hem bekend was. Zowel de inhoud van het citaat als de eigen context van de woorden uit het lied van Mozes in Deuteronomium zal daarom eerst onderzocht worden.

⁸⁷⁰ M.n. O. Hofius heeft dit standpunt verdedigd en noemt een vijftal argumenten waarom de vraag naar Israëls begrip negatief beantwoord moet worden. Naast de genoemde parallelie met Rom. 10:2,3 en het ontbreken van μενοῦνγε noemt hij nog de parallelie met Jes. 65:2, waar Israël kennelijk ook niet begrijpt dat God met zijn handen staat uitgestrekt; op de context van het citaat uit Deut. 32, waar vaker sprake is van Israëls ongeloof en onbegrip (Deut. 32:6,20b,28,29) en op de oudtestamentische achtergrond van het begrip γινώσκειν als vertaling van יָדַע, “Das Evangelium und Israel”, 176, nt. 5. Gewezen werd al op het artikel van M. Rese, “Israels Unwissen und Ungehorsam”. F. Wilk vat de vraag wel op dezelfde manier op: “*In der Tat* hat ‘Israel’ das Evangelium nicht verstanden”, maar wil de “deterministische” implicatie daarvan vermijden, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 134,136. W. Reinbold wil de exegese van O. Hofius m.b.t. de nadruk op Gods handelen volgen: “*Gott selbst* hat es so eingerichtet!”, “Israel und das Evangelium”, 128. Toch beantwoordt Paulus de vraag van vers 19 z.i. tegengesteld: ‘Israel’ heeft het wel begrepen. Hij geeft hierbij echter aan Israël een geheel andere betekenis: het gaat hier om de heidenchristenen te Rome, door Paulus’ verandering in het citaat aangesproken met ἑθνῶν. Het gaat volgens hem om “das Verstehen der im emphatischen Sinn als ‘Israel’ geltende Heidenchristen”, id., 126,127. Deze opvatting kan niet overtuigen, omdat Paulus dan in Rom. 10:19 een geheel andere betekenis aan “Israel” zou geven dan in Rom. 10:21, zonder dit expliciet aan te geven.

De tekst van het citaat

Als antwoord op de vraag naar het begrijpen van Israël haalt Paulus allereerst Mozes aan. Expliciet wordt de naam van Mozes genoemd, waarmee een gezaghebbend citaat wordt ingeleid. Het rangtelwoord *πρῶτος* wordt niet gevolgd door een *δευτερος* en krijgt daarmee een algemenere betekenis.⁸⁷¹ Mozes wordt als een vroege getuige aangehaald, die in zekere zin een basisgetuige genoemd kan worden. Dat het om een basisgetuigenis gaat, blijkt wel uit het lied, waaruit nu geciteerd wordt. Het gaat om dat lied, dat in de mond van Israël gelegd moest worden, als een blijvend getuigenis van het woord, dat God nabij gebracht heeft, in het hart en in de mond.⁸⁷²

De woorden van de tekst uit Deuteronomium 32:21 worden door Paulus enigszins veranderd. Hij volgt de tekst van de LXX, waarin hij op twee manieren een kleine wijziging aanbrengt. In plaats van *ἐγώ* schrijft hij als eerste woord *ἐγώ*, waarmee het Ik van God wellicht nog pregnanter vooraan staat.⁸⁷³ De twee persoonlijke voornaamwoorden, in de LXX *αὐτούς*, in de derde persoon, verandert hij in de tweede persoon, *ὑμᾶς*. Daarmee wordt de suggestie vermeden, alsof het nog steeds om de evangelieverkondigers gaat, die in het vorige citaat werden bedoeld.⁸⁷⁴ Met *ὑμᾶς* wordt duidelijk Israël aangesproken. Met deze verandering blijft de tekst betrokken op hen, om wie het ook in het verband van Deuteronomium 32 ging.⁸⁷⁵ Het object van Gods handelen is hier zijn volk Israël. Vooraan staat Gods Ik. God zelf komt hierin aan het woord. Dit woord van God is een direct antwoord op het handelen van Israël.

De door Paulus aangehaalde zin staat in de directe context van Deuteronomium 32:21 in antithetische parallelie met datgene wat het volk Israël eerst met God gedaan heeft. Zij hebben God tot afgunst verwekt door een niet-god, zij hebben God

⁸⁷¹ Vgl. Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 243.1. Veel exegeten wijzen op het gezag van Mozes als belichaming van de Thora. Eerst volgt nu immers een citaat uit de Thora, daarna uit de profeten. J.R. Wagner gaat verder en ziet een verband met Targ. Neofiti (Deut. 32:1), waarin Mozes en Jesaja genoemd worden als twee getuigen tegen Israël. "Two prophets arose to testify against Israel, Moses the prophet and Isaiah the prophet ... And the two of them, because they feared the holy Name, arose to testify against Israel", *Heralds of the Good News*, 189, nt. 206. Als dat een bekende traditie geweest is, zou het *πρῶτος* van Paulus mede daardoor ingegeven kunnen zijn, vgl. het volgende citaat uit Jesaja. In Targ. Neofiti Deut. 32:1 kan de vermelding van Jesaja naast Mozes echter verklaard worden, omdat in Deut. 32:1 staat: "Hoort, gij hemelen ..., en de aarde hore ...!" terwijl ook in Jes. 1:2 een vergelijkbare oproep te vinden is: "Hoort hemelen, en luister gij aarde ...!" Het is te betwijfelen, of de combinatie van Mozes en Jesaja zo zwaar dient te wegen. Mogelijk kan de betekenis van het rangtelwoord *πρῶτος* *Μωϋσῆς* zelfs nog verder worden afgezwakt, zodat vertaald kan worden als "reeds Mozes ...".

⁸⁷² Bewust wordt hier een toespelingsgemaakt op deze woordcombinatie, die van grote betekenis bleek te zijn voor de structuur van Paulus' gedachtegang in de eerste helft van Rom. 10 (vgl. blz. 172-175, 181, 182). Daarbij speelde de plaats van dit lied van Mozes al een wezenlijke rol. Mozes moest Israël de woorden van dit lied in de mond leggen, Deut. 31:19, terwijl hij aan het eind van het lied vraagt deze woorden ter harte te nemen, Deut. 32:46. Zo omsluit de woordcombinatie mond-hart het lied. In verbinding met het eerder aangehaalde citaat uit Deut. 30:14 (vgl. aldaar), kan dit lied als een basisgetuigenis gelden van datgene wat in de mond en in het hart meegedragen dient te worden.

⁸⁷³ C.D. Stanley wijst er op dat Paulus "regularly drops introductory particles from his biblical quotations" en noemt dit "a typically Pauline adaptation", *Paul and the Language of Scripture*, 142.

⁸⁷⁴ Zo D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 110.

⁸⁷⁵ Het is daarom sterk overdreven hierin een kenmerk van "charismatic exegesis" te willen zien, contra W.S. Hall, *Paul as a Christian Prophet in his Interpretation of the Old Testament in Romans 9-11*, Chicago 1982, 196. Wel kan met H. Hübner op het effect van de wijziging in positieve zin worden opgemerkt: "Paulus ändert das Zitat so, daß dieses Ich Gottes sich an das Du Israel richtet", *Gottes Ich und Israel*, 97.

tot toorn gebracht door hun afgoden, nu zal God hen tonen waar dat op uitloopt: Hij zal hen tot afgunst verwekken op een niet-volk is en hen tot toorn brengen op een volk zonder kennis:

αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶ,
παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν,
καὶ γὰρ παραζήλωσώ αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει,
ἐπ' ἔθνει ἄσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς (Deut. 32:21).⁸⁷⁶

Hiermee wordt het handelen van God getekend als een directe reactie op het handelen van Israël. Zelfs de vorm waarin de uitspraak gedaan wordt laat zien dat God zijn volk met gelijke middelen terugbetaalt. Ondertussen is het wel zo, dat het Ik van God de handeling bepaalt. God handelt met een duidelijk doel. In de LXX wordt dat doel scherp onder woorden gebracht, als hiervan gezegd wordt dat God met deze woorden aan zijn volk laat zien, wat hun einde zal zijn: δέξω τί ἔσται αὐτοῖς ἐπ' ἐσχάτων (Deut. 32:20).⁸⁷⁷

Israëls schuld of Gods bestemming?

Het lied van Mozes legt sterk de nadruk op de verantwoordelijkheid van Israël voor het feit dat het zijn rots verlaten heeft en andere goden is gaan dienen. Het citaat spreekt echter in directe zin niet over schuld van Israël. Om de in Romeinen 10:19 aangehaalde woorden in het kader van Paulus' gedachtegang de schuld van Israël te laten onderstrepen, moet deze in gedachten enigszins worden aangevuld. De uitleg gebruikt daarvoor twee hulplijnen. Allereerst dat de afgunst, waar God zijn volk toe brengen zal, wordt opgewekt, doordat een volk zonder verstand wel tot het juiste begrip van de δικαιοσύνη θεοῦ komt. Deze suggestie wordt in de context van Paulus' eigen gedachtegang helder verwoord.⁸⁷⁸ En als tweede hulplijn moet worden ingevuld: deze afgunst doet Israël des te meer schuldig staan tegenover God, want als een onverstandig volk dit al verstaat, hoeveel te meer kan Israël er dan voor verantwoordelijk gehouden worden, dat het deze boodschap eigenlijk had moeten verstaan.⁸⁷⁹

Deze tweede vooronderstelling wordt door Paulus niet expliciet onder woorden gebracht. Het is mogelijk de tekst op een andere manier te lezen, die Israëls schuld buiten beschouwing laat. Als Paulus hier aangeeft dat Israël najverig wordt op een niet-volk, kan dat ook een vaststelling zijn, die aangeeft dat Israël niet vindt wat het

⁸⁷⁶ In het Hebreeuws is er ook nog een woordspeling in de typering van het onverstandige volk dat als een echo klinkt van "hun afgoden": בני נבל (*begoy nabal*) naast בהבליהם (*behablehèm*).

⁸⁷⁷ Dit vers, dat direct aan het door Paulus aangehaalde vers voorafgaat, komt overeen met het doel van het gehele lied, dat in Deut. zelf wordt aangegeven. Mozes weet wat er na zijn dood (ἐσχάτον τῆς τελευτῆς μου) zal gaan gebeuren en vraagt Israël voorbereid te zijn op τὰ κακὰ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Deut. 31:29).

⁸⁷⁸ B.v. in Rom. 9:30, met verwijzing naar het eerder genoemde citaat uit Hos. 2:15. J.R. Wagner zegt hiervan zelfs: "The similarity of the description, 'no-nation,' to the appellation 'not my people,' quoted by Paul from Hosea in Romans 9:25-26, may well have contributed to his selection of Deuteronomy 32:21", *Heralds of the Good News*, 197.

⁸⁷⁹ B.v. O. Michel: "Wenn die Heiden annehmen und Israel selbst sich verhärtet, dann muß Israel erkannt haben, um was es sich in der Botschaft handelt. Wenn sogar ein unverständiges Volk verstehen kann, wie sollte dann nicht Israel verstanden haben!" *Römer*, 335.

niet-volk wel vindt. In het volgende citaat wordt over dit niet-volk, dus over de heidenen, zelfs uitgesproken, dat zij JHWH niet gezocht hebben en niet naar Hem gevraagd hebben (Jes. 65:1). Het niet-volk was dus een “onverstandig volk”, maar heeft Hem toch gevonden en dus “verstaan”. Daaruit is niet dwingend te concluderen, dat Paulus Israël daarvoor schuldig houdt. Het kan ook een – zeer pijnlijke – constatering zijn, dat Israël het evangelie niet verstaan heeft, hoewel het God zoekt en naar Hem vraagt (vgl. Rom. 9:30,31, 10:2,3). De naijver op de heidenen die God vinden, onderstreept volgens deze benadering van de tekst het totale onbegrip aan de kant van Israël. De oorzaak van dit onbegrip is in deze benadering niet bij Israël te zoeken, maar bij Hem wiens Ik vooraan staat in dit citaat. Israël is dan voorwerp van het goddelijke handelen en krijgt een plaats in Gods plan. Dat is de reden dat volgens deze uitleg Israël hier niet wordt aangeklaagd, integendeel. Paulus laat zien, dat Israël inderdaad οὐκ ἔγνω en dat daarvoor slechts één reden is. Dit is te vinden in de bedoeling en het werk van God, waarover Mozes reeds sprak in zijn lied.⁸⁸⁰

Twee soorten van weten

Of Paulus door het citaat uit Deuteronomium 32:21 nu de schuld van Israël benadrukt, dan wel de beschikking van God, in beide benaderingswijzen wordt een onderscheid gemaakt tussen twee soorten van weten. Volgens de eerste benadering heeft Israël in zekere zin zeker begrepen wat God heeft laten overbrengen, genoeg om tot een werkelijk verstaan te komen. Israël is dan schuldig te houden, omdat het niet begrijpt wat het had kunnen begrijpen.⁸⁸¹ Ook volgens de tweede benadering is Israël weliswaar niet ἀσύνετος – het wordt immers naijverig gemaakt op een volk dat wel ἀσύνετος is, maar is het toch niet toegekomen aan het specifieke, namelijk heilbrengende, begrip van wat God heeft laten verkondigen.⁸⁸² In beide benaderingen wordt een tegenstelling gemaakt tussen twee soorten van begrijpen, waarbij volgens de eerste benadering het zwaartepunt ligt op het hebben van voldoende begrip (om verantwoordelijk te kunnen zijn), terwijl volgens de tweede benadering het ontbreken van het (juiste) verstaan beslissend is.

Het lijkt er echter op dat ondanks deze overeenkomst, beide lijnen van uitleg elkaar uitsluiten. De klemtoon ligt ofwel op Israëls verantwoordelijkheid, ofwel op Gods bestemmend handelen.

Het citaat in eigen context

Het is de moeite waard om de werkwoorden die over Israëls weten en begrijpen spreken, nader te bezien in de context van het lied in Deuteronomium 32. Het lied doet een voortdurend appèl op Israëls weten en kennen:

μνήσθητε ἡμέρας αἰῶνος,
σύνετε ἔτη γενεᾶς γενεῶν (Deut. 32:7).

⁸⁸⁰ Volgens O. Hofius is Israël niet verantwoordelijk te houden voor het feit dat het niet verstaan heeft, omdat Paulus hier strikt predestinatiaans spreekt: “Die Heilsteilhabe einerseits und die Heilsverschlossenheit andererseits gründen ausschließlich in Gottes freier Entscheidung und Setzung”, “Das Evangelium und Israel”, 180.

⁸⁸¹ Israël is immers niet ἀσύνετος zoals de heidenen (Rom. 10:19).

⁸⁸² Hoewel niet ἀσύνετος, is het toch ἀγνοῶν gebleven (Rom. 10:3).

Daartoe wordt de heilsgeschiedenis bezongen.⁸⁸³ Men kan tot een συνιέναι komen doordat een vroeger geslacht het aan de volgende generatie verkondigt, ἀναγγελλεῖ σοι (Deut. 32:7). Desondanks wordt Israël op dat moment een λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός genoemd (Deut. 32:6). Die dwaasheid is geen lot maar bestaat uit een daad, waar Israël gepassioneerd op wordt aangesproken: “vergelddt gij zó de HERE?” (Deut. 32:6). In vers 15-19 van het lied van Mozes wordt Israël aangeklaagd omdat het God verworpen heeft en vergeten is Wie hen heeft grootgebracht (ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε, vs. 18b). Zij krenken Hem (παρώξυνάν με ἐπ’ ἄλλοτρίοις, vs. 16a) en Hij wordt door hen gekrenkt (καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν, καὶ παρώξυνθη δι’ ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων, vs. 19a).

Dat is de achtergrond van de oordeelsaankondiging in vers 21, die Paulus aanhaalt. In het lied van Mozes gaat het om een directe reactie op dit schuldige niet-weten van Israël. Terwijl God zoveel heilrijke daden heeft laten zien, heeft Israël in dwaasheid gehandeld, door vreemde goden te erkennen, in de plaats van Hem, die hen dit alles gegeven heeft. Zo verwekten zij de levende God tot afgunst en toorn. Als reactie daarop zal God bij hen afgunst en toorn wekken.

En toch blijkt uit het vervolg van het lied, dat de dingen niet zo eenvoudig zijn, dat God simpelweg terugbetaalt wat Israël aan Hem gegeven heeft. In vers 28,29 komt dezelfde woordgroep van kennen en weten weer terug. Nadat God de verzekering heeft gegeven dat zijn toorn toch niet het enige antwoord is aan zijn volk, omdat Hij ten enenmale wil voorkomen dat Israëls vijanden zouden denken dat zij een eind zouden kunnen maken aan Gods volk, laat het lied een diepere klank horen. Wanneer Israël zijn God echt had verstaan, zou het anders hebben gereageerd en tot de erkenning zijn gekomen, dat JHWH geheel anders is als de goden door wie zij Hem nu tot afgunst verwekken. In dat verband wordt over Israël gesproken met woorden die veel lijken op de typering van de heidenen als ἔθνος ἄσύνετος. Deuteronomium 32:28,29:

²⁸ ὅτι ἔθνος ἀπολωλεκὸς βουλὴν ἔστιν,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἐπιστήμη.

²⁹ οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα·
καταδεξάσθωσαν εἰς τὸν ἐπίοντα χρόνον.

D.L. Christensen wijst er op, dat hier in termen over Israël gesproken wordt, die lijken op de manier waarop eerst over de heidenen gesproken is. Hij doet de suggestie dat de taal hier bewust dubbelzinnig is om de ernst van de situatie van Israël te onderstrepen.⁸⁸⁴

In het verband waarin deze woorden staan, klinkt hier echter tevens een element van hoop door. Dat wordt zichtbaar wanneer men zich de inhoud van de wens realiseert, waar vers 29 mee eindigt: “zij moeten dit in zich opnemen, met het oog op de komende tijd”. In vers 20, precies voor het oordeelswoord dat Paulus aanhaalt uit

⁸⁸³ “Von Jahwe weiß man aus der Geschichte”, G. von Rad, 5. *Mose*, 140.

⁸⁸⁴ “YHWH’s concluding remark in v 28 is ambiguous in that the words fit when applied to Israel as well as to the enemy nation that destroys them”, *Deuteronomy 21:10 – 34:12*, 805. “The ambiguity here as to whether vv 29-29 refer to Israel or to Israel’s enemies is probably intentional”, *id.*, 808.

vers 21, liet het lied zien dat de oordeelsaankondiging door God bedoeld is om hen te laten zien, wat hun einde zal zijn (δείξω τί ἔσται αὐτοῖς ἐπ' ἐσχάτων, Deut. 32:20aβ). Hoe is het echter mogelijk, dat Israël nu wordt opgeroepen om op dit einde te letten, terwijl tegelijk geconstateerd wordt, dat dat niet lukt, omdat er geen βουλή, geen ἐπιστήμη en geen συνιέναι in Israël te vinden is (Deut. 32:28,29a)?⁸⁸⁵ Het lijkt er op dat in de oproep van vers 29 een zekere opening wordt geboden.

Even ervoor was op het συνιέναι van Israël een beroep gedaan (Deut. 32:7: σύνετε!). In een bepaalde zin is er dus zelfs in Israël geen συνιέναι en is het net zo ἄσύνετος als de heidenen. Maar het kan zijn geschiedenis kennen. Het kan horen wat het lied daarvan zegt en zingt en wat Mozes op deze manier in de mond (εἰς τὸ στόμα) van Israël wil leggen als een blijvend μαρτύριον ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ (Deut. 31:19). Het kan ook de tekenen van het werk van God herkennen. Daarom functioneert het lied als een impliciet maar niet minder hartstochtelijk appèl om van het niet-weten tot dat weten te komen, dat God in zijn daden erkent. Uit de nadrukkelijke ontkenningen met betrekking tot Israël's weten blijkt echter tevens, dat het zonder een ingrijpen van Gods kant niet tot het juiste begrip zal komen.

En toch genade

Op een wonderlijke manier blijkt uit het vervolg van het lied dat Gods toorn over zijn volk niet het laatste woord zal zijn. Ondanks het logisch juiste en volkomen begrijpelijke antwoord dat God met zijn volk zal handelen zoals het met Hem gehandeld heeft, heeft toch zijn erbarmen het laatste woord, ὅτι κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται (Deut. 32:36). In dit nieuwe ingrijpen ten bate van zijn volk is geen logica te vinden. Terwijl Gods toorn een logisch antwoord is op het handelen van Israël, is Gods ontferming niet een logisch antwoord op het betere begrip van het volk. Tot dat betere begrip roept het lied op, maar het wordt niet aangekondigd, dat deze oproep ook metterdaad gehoor vindt voordat God zich over zijn volk zal ontfermen. De reden dat God ingrijpt is uiteindelijk alleen te vinden in het Ik van God ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ (Deut. 32:39). Hij komt op voor zijn Naam, die ondanks alles aan zijn volk Israël verbonden blijft (vgl. Deut. 32:27).

Zo staat Gods handelen boven het handelen van zijn volk, maar wordt ondertussen Israël wel opgeroepen om tot een ander begrip te komen, een beter verstaan door beter te luisteren naar het ἀναγγέλλειν van de verkondigers van Gods daden (Deut. 32:7,29).

D.L. Christensen legt in zijn exegese van Deuteronomium 32 een verbinding met Jesaja 6:9.⁸⁸⁶ In zekere zin wordt van Israël in dit gedeelte gezegd dat het horende niet hoort. Het zou in aansluiting aan de vraag van Paulus in Romeinen 10:19 ook zo

⁸⁸⁵ "If they were wise (v. 29), they would be able to interpret the events that God permitted to happen to them; they would then discern their latter end ... The beginning of God's judgment is not a hidden thing; the signs are there to be read, but the pathos of the people of God lay in their lack of discernment", Craigie, *Deuteronomy*, 386.

⁸⁸⁶ "The reason for God's judgment is Israel's lack of discernment. The beginning of that judgment is not a hidden thing; the signs are there for all to see. Unfortunately, however, the people 'keep listening, but do not comprehend; keep looking, but do not understand' (Isa 6:9 NRSV)", *Deuteronomy 21:10 – 34:12*, 808.

gezegd kunnen worden: Israël wordt verweten dat het wetende niet weet. De tekenen van de toorn van God waren niet onduidelijk. En toch lijkt het volk op dezelfde manier te reageren als heidenen die *ἀσύνετοι* zijn.

Dit wordt echter niet op een statische manier vastgesteld. Het lied bevindt zich in het boek Deuteronomium in een breder kader, dat de hoorders een richting wil wijzen. Mozes wil dit lied in de mond van Israël leggen als een blijvend getuigenis van Gods daden (Deut. 31:19). Het functioneert in dat verband echter niet als een getuigenis ten gunste van het volk, maar in feite als een getuige à charge tegen Israël.

En toch wordt na het lied de oproep van Mozes opgenomen, om dit lied niet alleen in de mond, maar ook in het hart te bewaren: *προσέχετε τῇ καρδίᾳ ἐπὶ πάντας τοὺς λόγους τούτους* (Deut. 32:46). Hoewel in Israël een werkelijk *συνιέναι* ontbreekt, wordt het door dit bredere kader rond het lied toch opgeroepen tot een *συνιέναι* van dit lied, en daarmee tot een *συνιέναι* van het woord van God dat in dit lied tot zijn volk komt. Deze parenetische oproep wordt tegelijk omsloten door een nog groter weten, dat dit woord voor het volk geen leeg woord is, maar het leven in zich heeft (*ὅτι οὐχὶ λόγος κενὸς οὗτος ὑμῖν, ὅτι αὕτη ἡ ζωὴ ὑμῶν*, Deut. 32:47a). Daarmee komt een perspectief aan het licht, dat gevoed wordt door het besef dat het woord van God, dat hier klinkt, een scheppend woord is dat zelf leven kan wekken, waar het niet is.⁸⁸⁷

Evaluatie voor de uitleg van Romeinen 10:19 in zijn context

Deze overwegingen kunnen nieuw licht werpen op de exegese van Romeinen 10:19. Paulus heeft het citaat dat een antwoord moet geven op de vraag naar Israëls begrip uit een context genomen, waarin de begrippen “verstaan” en “weten” een pregnante en zeer genuanceerde betekenis hebben gekregen. Wat gehoord is, begrepen en geweten wordt, maakt dat Israël volledig verantwoordelijk gehouden kan worden voor het feit dat dit begrip niet tot een echte verbondenheid met God geleid heeft en het dus in zeker zin onwetend geworden is. De begrippen horen en begrip wijzen in het verband van Deuteronomium 32 opnieuw op een beweging om niet bij dat niet-weten te blijven staan. Het volk wordt opgeroepen dit ter harte te nemen en de weg te gaan die in deze beweging wordt aangewezen, om tot een anders gekwalificeerd weten te komen.⁸⁸⁸ Als God de naijver van Israël opwekt door een volk dat geen volk is en door een volk zonder verstand, dan laat zich dat verstaan vanuit dit bredere kader.

In de context van Deuteronomium gaat het bij dat volk om heidenen, die als vijanden tegen Israël optreden. Het is een teken van het handelen van God, dat

⁸⁸⁷ “In dem Satz, daß das Angebot Jahwes kein leeres Wort sei, sondern Israels Leben bedeute, hat eine wichtige Erkenntnis des alten Israel eine Formel gefunden von einer Prägnanz, wie sonst kaum. Hinter dem Satz steht eine lange ... Erfahrung von der schöpferischen Mächtigkeit des Jahwewortes”, G. von Rad, *5. Mose*, 144.

⁸⁸⁸ Dit lied ligt bij de ark van het verbond Gods, *καὶ ἔσται ἐκεῖ ἐν σοὶ εἰς μαρτύριον*, Deut. 31:26.

Israëls vijanden een zekere ruimte krijgen als instrumenten van Gods gericht. Het gaat er om, dat Israël dat zal verstaan en niet volhardt in zijn ontrouw.⁸⁸⁹

Paulus heeft bij dit volk heel andere gedachten, zoals hij in het volgende hoofdstuk uitvoeriger zal laten zien. Daar drukt hij zijn hoop uit, dat door zijn missionaire werk onder de heidenen de naijver van Israël zal worden opgewekt.⁸⁹⁰ Met het volk dat uit zichzelf ἁσύνετος is, bedoelt hij de heidenen, die de naam van de Here leren kennen en in Hem gaan geloven. Daar ligt een groot verschil met de oorspronkelijke betekenis van het lied van Mozes. Toch kan hij gebruik maken van de manier waarop de begrippen “verstaan” en “begrijpen” in het lied uit Deuteronomium zijn ingevuld. Dit lied kan als context van het citaat tot een beter begrip brengen van de manier waarop Paulus deze begrippen hier gebruikt.

Ook in Romeinen 11 stelt Paulus geen statische gegevens vast, maar duidt hij een verlangen aan en roept hij op te komen tot een kwalitatief ander weten van wat Israël had kunnen weten.⁸⁹¹ En tegelijk is Paulus zich ervan bewust, dat Israël uit zichzelf niet tot dit andere weten komen kan, en spreekt hij vanuit de zekerheid, dat wat er op dat moment gebeurt omsloten wordt door het handelen van God.

Diezelfde zekerheid omsluit ook het lied van Mozes. Daarbij worden net als in de context van Psalm 18 LXX en in het gedeelte tussen de citaten Jesaja 52:10 en 53:1 de hemelen, de aarde en de volkeren opgeroepen om getuige te zijn van Gods handelen ten bate van zijn volk. Het lied drukt de zekerheid uit, dat de heidenen zullen waarnemen hoe God voor zijn volk optreedt en uiteindelijk ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (Deut. 32:43).

Het παραζηλοῦν van Israël op wat tot dan toe geen volk was, staat in het kader van deze beweging, waarin enerzijds Israël verantwoordelijk wordt gehouden voor het niet-weten van wat het weet, het niet-begrijpen van wat het al lang begrepen heeft. Daarin is een element van vergelding van Gods kant te zien, die het handelen van God in zekere zin begrijpelijk maakt. Dat wordt in het lied van Deuteronomium 32 aanschouwelijk gemaakt. Om de betekenis van het παραζηλοῦν goed te begrijpen, is het zinvol het hele lied van Deuteronomium 32 als achtergrond van Paulus' aanhaling mee te horen.⁸⁹² In de eerste plaats wordt daardoor duidelijk, dat God zijn

⁸⁸⁹ Deut. 32:21 volgt op een vers (32:20), waarin als enige plaats in de Thora sprake is van het begrip πίστις. Israël wordt aangesproken als υἱοί, οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς. Dat roept de voorgaande uiteenzetting van Paulus in herinnering met het citaat uit Jes. 28:16.

⁸⁹⁰ Vgl. Rom. 11:11,14.

⁸⁹¹ Hij gebruikt er hetzelfde werkwoord voor, Rom. 10:11: εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς en Rom. 10:14 εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινα ἐξ αὐτῶν. Vgl. H. Hübner: “Daß Paulus mit diesem Zitat (Dt 32:12) die später ausgesprochene Überzeugung von 11,11 vor Augen hatte, wird man wohl kaum bestreiten können”, *Gottes Ich und Israel*, 107. Bovendien is er een bewuste tegenstelling met de verkeerde ζῆλος uit Rom. 10:2. J.D.G. Dunn ziet in dit citaat uit Deut. 32 een brug tussen Paulus' gedachte over de verkiezing in Rom. 9 en Israëls verantwoordelijkheid en schuld in Rom. 10: “it begins to bring together the two strands so far treated separately in chaps 9-10 – God's purpose to call a ‘no-people’ (9:25) and Israel's rejection of the gospel: the former will provide the solution to the latter within the purpose of God (ἐγὼ emphatic)”, *Romans*, 625. Helaas is het dynamisch element van de begrippen op deze manier uit het gezichtveld verdwenen, zodat eenzijdig voor een van de schijnbaar tegenstrijdige motieven gekozen wordt.

⁸⁹² R.H. Bell gaat nog een stap verder. Hij stelt dat “the major origin” van het “jealousy motif” bij Paulus te vinden is in Deut. 32. “In quoting 32.21b, he had the whole Song in view, and it was seen that this Song provides a background for the whole section of Rom. 9-11”, *Provoked to Jealousy*, 360. Om het motief van het παραζηλοῦν goed te verstaan moet dit bredere verband gezien worden. “As Paul reflected

volk hier voor ogen stelt, wat het met Hem gedaan heeft; zijn reactie daarop is volkomen terecht. Zoals zij Hem tot naijver verwekten, verwekt Hij hen nu tot naijver. En tegelijk wordt door de context van Deuteronomium duidelijk dat deze naijver niet uitsluitend oordeel betekent, maar ook een perspectief bevat. Op een wonderlijk manier bereikt God hiermee, dat Israël door deze naijver weer bij Hem gebracht wordt. Het Ik van God staat er borg voor, dat zijn oordeel niet het enige en laatste woord is dat Hij over zijn volk laat klinken. Zij die tot nog toe ἀσύνετοι waren, zullen er op hun beurt weer getuige van worden dat God optreedt ter wille van zijn naam, die aan dit volk verbonden is (Deut. 32:43).

Aan het begin van onze uitleg van Romeinen 10:19 werden twee lijnen van uitleg overwogen die elkaar leken uit te sluiten. De beide benaderingen, waarin men ofwel uitgaat van de verantwoordelijkheid van Israël, ofwel van Gods bestemmend handelen, leken elkaar logisch uit te sluiten. De exegese van de context van het citaat heeft duidelijk gemaakt, dat deze beide benaderingen in het verband van Deuteronomium op een bijzondere wijze naast elkaar gezet worden en met elkaar in verband staan. Deze achtergrond van het door Paulus aangehaalde vers kan nieuw licht werpen op de exegetische discussie die tot nog toe over de vraag naar het begrijpen van Israël gevoerd is.

Intertextuele verbanden met de volgende citaten

Het blijkt dat er vanuit het citaat uit Deuteronomium 32:21 en zijn onmiddellijke context opnieuw een aantal verbindingslijnen loopt naar de volgende citaten uit Jesaja 65:1,2.

Allereerst is er een opvallende formele overeenkomst tussen de citaten. God zelf spreekt, zijn Ik klinkt. Net als in Deuteronomium 32:21 is God zowel in Jesaja 65:1 als in Jesaja 65:2 in de eerste persoon aan het woord. Verder is er in alle drie deze verzen sprake van een herhaalde ontkenning: οὐκ ἔθνη / ἀσύνετω; μὴ ζητοῦσιν / μὴ ἐπερωτῶσιν; ἀπειθοῦντα / ἀντιλέγοντα.

Vanuit het citaat uit Deuteronomium lopen er directe woordovereenkomsten met de context van de volgende citaten. Via ἔθνος ἀσύνετος uit het citaat van Deuteronomium is er een nauwe woordovereenkomst met het gedeelte van het vers, dat Paulus niet expliciet opneemt uit Jesaja 65:1: εἶπα· ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα.

In de context van beide citaten komt de toorn van God met nadruk naar voren. Via woordverbindingen wordt dat verband ook formeel zichtbaar. Via het παροργίζειν uit het citaat van Deuteronomium naar ὀργή/ὀργίζειν in de context van Jesaja 65:1,2:

παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν (Deut. 32:21)

καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς τῇ ὀργῇ μου (Jes. 63:6)

ἰδοὺ σὺ ὀργίσθης, καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν (Jes. 64:4 LXX)

on Israel's future, he came to see that her way to God will not be a direct one but an indirect one: not the way of zeal (ζῆλος) but the way of emulation (παραζήλωσις)", *ibid.*, 360. Zo kan dit motief van ijver/naijver een sleutel worden om een beweging in het totaal van Rom. 9-11 aan te wijzen, die overeenkomt met de beweging die wij constateerden aan de hand van de begrippen van weten, kennen en begrijpen, op grond van de intertextuele verbindingen met Deut. 32.

μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ μνησθῆς ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Jes. 64:8 LXX)

De reden van de toorn van God is vergelijkbaar, in de context van beide citaten is sprake van een offeren aan afgoden: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (Deut. 32:17) en αὐτοὶ θυσιάζουσιν ... τοῖς δαιμονιοῖς, ἃ οὐκ ἔστιν (Jes. 65:3).

In de context van beide citaten wordt op de zonde van Israël gewezen:

ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητά (Deut. 32:5)

οὐ σιωπήσω, ἕως ἂν ἀποδῶ εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν·

τάς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τῶν πατέρων αὐτῶν, λέγει κύριος (Jes. 65:6,7)

Daarmee heeft Israël JHWH gekrenkt. Daarvoor wordt in beide contexten παροξύνειν gebruikt:

παρώξυνάν με ἐπ' ἄλλοτρίοις (Deut. 32:16)

καὶ παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων (Deut. 32:19)

παρώξυνάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν (Deut. 32:21 Aquila; LXX echter: παρώργισαν)

παροξύνω ὡς ἀστραπὴν τὴν μάχαιράν μου (Deut. 32:41)

ὁ λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με ἐναντίον ἐμοῦ διὰ παντός (Jes. 65:3)

αὐτοὶ δὲ ἠπείθησαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ (Jes. 63:10).

Er is ook een woordverbinding in de terminologie voor het aanroepen van de naam des Heren: ὅτι ὄνομα κυρίου ἐκάλεσα (Deut. 32:3) en οἱ (οὐκ) ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα (Jes. 65:1).⁸⁹³

Tussenstand

Samenvattend kan het volgende worden geconcludeerd:

- Via een aantal woordverbindingen wordt een verband zichtbaar tussen de context van het citaat uit Deuteronomium 32 en de context van de voorgaande citaten.
- Voor het verstaan van de vraag μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; is het van wezenlijk belang de context van Deuteronomium 32 mee te laten klinken. Dan wordt zichtbaar dat Israël inderdaad in zekere zin heeft begrepen, maar tegelijk door het lied tot een kwalitatief ander begrijpen gebracht moet worden.

⁸⁹³ J.R. Wagner concludeert vanwege deze woordverbinding: "Closer examination ... reveals an impressive network of verbal and thematic connections between these two passages, connections that point to Paul's attention to the larger literary contexts from which he draws his quotations, *Heralds of the Good News*, 202. H. de Jong wijst op de overeenkomst in stijl tussen Deut. 32 en het boetegebed Jes. 63:7-65:27, waaruit het volgende dubbelcitaat genomen is, *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen 2002, 254. W.A.M. Beuken attendeerde mij er op, dat er sinds enige tijd meer aandacht is voor de verbanden tussen Deut. 32 en Deuterocesaja, zodat dit hoofdstuk zelfs het "slotwoord bij de profetische uitgave van de Pentateuch" genoemd kan worden. H.-C. Schmitt meent vanwege diverse terminologische en thematische overeenkomsten m.b.t. Deut. 32 een "Abhängigkeit von der Schriftprophetie, vor allem von Deuterocesaja" aan te kunnen tonen, hetgeen aan Deut. 32 een eschatologische dimensie zou geven. "Der Redaktion geht es in Dtn 32 dabei um eine Theologie, die 'Tora' und 'Nebiim' (einschließlich der Heilsprophetie) miteinander verbindet", "'Eschatologie' im Ennateuch Gen 1 – 2 Kön 25. Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1-43 und Ex 15,1-21" in C. Diller, ed., *Studien zu Psalmen und Propheten*, Fs H. Irsigler, HBS 64, Freiburg etc. 2010, 137.

- Het citaat uit Deuteronomium 32 staat in een parenetisch kader, dat echter omsloten wordt door het bredere perspectief van Gods genadig handelen, dat werkelijk uitzicht op leven geeft. Paulus zal bij zijn gebruik van dit citaat deze bredere context mee gehoord hebben.
- De terminologie voor “begrijpen” krijgt in Deuteronomium een dynamische betekenis, die te vergelijken is met het gebruik van de begrippen voor horen en verstaan uit de vorige citaten.
- Enerzijds antwoordt God in directe zin op het handelen van zijn volk, anderzijds is Gods handelen niet opgesloten in een voor ons begrip logische reactie. Hij toont zich door alles heen als Degene die toch voor zijn volk opkomt, omdat zijn Ik aan dit volk verbonden blijft. Dat Ik staat vooraan, ook in wat er met Israël gebeurt.
- Hierbij wordt een bijzondere verhouding zichtbaar tussen Gods handelen aan Israël en aan de volkeren.
- Vanuit de context van het citaat uit Deuteronomium kan een aantal woordverbindingen geconstateerd worden met de context van de volgende citaten.

Schematisch

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de context van de andere citaten:

Deut. 32:21: καὶ γὰρ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ’ οὐκ ἔθνη,

ἐπ’ ἔθνη ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς

Jes. 65:1: εἶπα Ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνῳ οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα

Deut. 32:21: ἐπ’ ἔθνη ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς

Deut. 32:7: σύνετε ἔτη γενεᾶς γενεῶν

Deut. 32:29 οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα

Jes. 52:15b: οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήρουν

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst van andere citaten c.q. de tekst van Paulus:

Deut. 32:1: καὶ ἀκουέτω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου

Jes. 53:1 (bij Paulus): κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Jes. 52:7: ... ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇ εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου ...

Ps. 18:5 (LXX): εἰς πάσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν

via ἀκούειν ook met: Rom. 10:14,16,17,18 en terug als contextuele verbindingen met

Jes. 28:14,22, Deut. 30:12,13, Ps. 18:4 (LXX) en naar voren met Jes. 64:3, 65:12,24

Deut. 32:20: ὅτι γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοὶ οἵς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς

Jes. 53:1 (bij Paulus): κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

3. Verbindingen vanuit de context van het citaat met de context van het volgende dubbelcitaat:

Deut. 32:3: ὅτι ὄνομα κυρίου ἐκάλεσα

Jes. 65:1: οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα

Deut. 32:5: ἡμάρτησαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητὰ

Jes. 65:6,7: οὐ σιωπήσω ἕως ἂν ἀποδῶ ... τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν καὶ τῶν πατέρων αὐτῶν

Deut. 32:16: *παρώξυνάν* με ἐπ' ἄλλοτρίοις
 Deut. 32:19: καὶ *παρωξύνθη* δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων
 Deut. 32:21 (Aquila): *παρώξυνάν* (LXX: παρώργισάν) με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν
 Deut. 32:41: *παροξυνῶ* ὡς ἀστραπὴν τὴν μάχαιράν μου
 Jes. 65:3: ὁ λαὸς οὗτος ὁ *παροξύνων* με ἐναντίον ἑμοῦ διὰ παντός
 Jes. 63:10: αὐτοὶ δὲ ἠπείθησαν καὶ *παρωξύναν* τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ
 Deut. 32:21: *παρώργισάν* με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν
 Jes. 63:6: καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς τῇ *ὀργῇ* μου
 Jes. 64:4 LXX: ἰδοὺ σὺ *ὠργίσθης*, καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν
 Jes. 64:8 LXX: μὴ *ὀργίζου* ἡμῖν σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ μνησθῆς ἁμαρτιῶν ἡμῶν
 Deut. 32:17: *ἔθισαν δαιμονίους* καὶ οὐ θεῶ
 Jes. 65:3: αὐτοὶ *θυσιάζουσιν* ... τοῖς *δαιμονίοις*, ἃ οὐκ ἔστιν

7. De citaten uit Jesaja 65:1,2

<p>Romeinen 10: 20,21 ²⁰ Ὑσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει· εὐρέθην [έν] τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. ²¹ πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει· ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.</p>	<p>Jesaja 65:1,2 LXX ¹ ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν· εἶπα Ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οἷ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα. ² ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἷ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ, ἀλλ' ὁπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν.</p>	<p>Jesaja 65:1,2 MT ¹ נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שְׂאֵלִי נִמְצְאָתִי לֹא בִקְשֵׁנִי אֶמְרָתִי הִנְנִי הִנְנִי אֶל־גּוֹי לֹא־קָרָא בְשֵׁמִי ² פָּרַשְׁתִּי יָדַי כָּל־הַיּוֹם אֶל־עַם סוֹרֵר הַהֹלְכִים הַדֶּרֶךְ לֹא־טוֹב אַחֵר מִחֻשְׁבֹּתֵיהֶם:</p>
<p>²⁰ En Jesaja waagt het te zeggen: Ik ben gevonden door wie Mij niet zochten, Ik ben openbaar geworden aan wie naar Mij niet vroegen. ²¹ Maar van Israël zegt hij: De ganse dag heb Ik mijn handen uitgestrekt naar een ongehoorzaam en tegensprekend volk.</p>	<p>¹ <i>Offenbar</i> wurde ich denen, die <i>mich</i> nicht <i>suchten</i>, finden ließ ich mich von denen, die nicht nach mir <i>fragten</i>; ich sagte zur Völkerschaft (derer), die meinen Namen nicht <i>angerufen hatten</i>: Siehe, ich bin es! ² Ich breitete meine Hände den ganzen Tag aus zu dem Volk, das ungehorsam war <i>und widersprach</i>, (zu denen,) die nicht auf dem <i>wahren</i> Weg, <i>sondern</i> hinter ihren <i>Sünden</i> her wandelten.</p>	<p>¹ Te raadplegen was Ik voor hen die naar Mij niet vroegen, te vinden voor hen die Mij niet zochten; Ik zeide tot een volk dat mijn naam niet aanriep: Hier ben Ik, hier ben Ik. ² De ganse dag breidde Ik mijn armen uit naar een opstandig volk, dat volgens eigen overleggingen wandelde op een weg, die niet goed is.</p>

De citaten uit Jesaja 65:1,2 horen bij het antwoord op de vraag μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Door de inleidingsformule Ὑσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει· verbindt Paulus de woorden uit Jesaja 65:1 met het vorige citaat uit Deuteronomium 32:21.⁸⁹⁴ Hij wil er dezelfde werkelijkheid mee aangeven, dat heidenen, die God niet zochten en naar Hem niet vroegen, nu tot God komen en daarmee Israël tot najver wekken.

Schuld van Israël?

Naar de mening van de meeste exegeten onderstreept dit citaat de verantwoordelijkheid en zo ook de schuld van Israël. Wanneer heidenen die er niet

⁸⁹⁴ Nadat Mozes als πρῶτος is aangehaald volgt hier dus een citaat uit Jesaja, echter niet ingeleid met δεύτερος, maar gemarkeerd door het verder leidende δέ (“En Jesaja ...” c.q. “Jesaja overigens ...”), vgl. de nt. bij πρῶτος Μωϋσῆς λέγει in het vorige vers. Ἀποτολμᾷ ziet niet op een psychische gesteldheid van de profeet Jesaja, maar op “das Gewicht der Aussage”, O. Michel, *Römer*, 336, “het ver-strekkende geheimenis van zijn woord”, H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 244, “die Steigerung des vorher Gesagten”, E. Käsemann, *Römer*, 284.

naar zochten, God nu vinden, kan daaruit geconcludeerd worden, dat Israël zelf zeker voldoende van Gods woord had kunnen begrijpen om God ook te kunnen vinden.⁸⁹⁵

Om dat te laten zien, brengt Paulus een verandering aan in het adres van de tekst uit Jesaja 65:1. In de profetie van Jesaja gaat zowel Jesaja 65:1 als Jesaja 65:2 over Israël. Paulus zet de twee teksten nu tegenover elkaar. Het eerste vers betreft hij op heidenen, waarvan gezegd wordt dat zij God niet zochten, maar Hem nu wel vinden. Het tweede vers betreft hij dan op Gods handelen ten opzichte van Israël, dat blijft tegenspreken, zelfs als God zijn handen de gehele dag, voortdurend, naar hen uitgestrekt houdt. Het eerste vers laat zo – aldus de gebruikelijke uitleg – op indirecte manier de schuld van Israël zien, het tweede doet dat op een zeer directe manier. Israël kan verantwoordelijk gehouden worden voor het afwijzen van de handen, die naar het volk zijn uitgestrekt. Zo vatten de meeste exegeten de lijn van Paulus' gedachtegang op in zijn beantwoording van de vraag uit Romeinen 10:19.⁸⁹⁶

Naast dit aspect van schuld voor Israël signaleert een aantal auteurs ook een element van hoop in deze verzen. Met name het feit dat God voortdurend zijn handen uitgestrekt houdt naar zijn volk, brengt sommigen tot de gedachte dat het hier meer om Gods trouw dan om Israëls ontrouw gaat. C.E.B. Cranfield ziet hierin een verwijzing naar Gods barmhartigheid die altijd groter is dan menselijke schuld.⁸⁹⁷ In feite wordt met deze klemtoon de directe uitspraak van het vers enigszins ontkracht. Wanneer Paulus met het citaat uit Jesaja 65:2 zou bedoelen, dat zijn uitgestrekte handen toch sterker zijn dan het tegenspreken van Israël, zou de benauwde vraag uit het eerste vers van het volgende hoofdstuk: μή ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; niet erg begrijpelijk zijn. Kennelijk bedoelt Paulus met de citaten uit Jesaja 65 een gebeuren aan te geven, dat er op zijn minst op kan lijken, dat God zijn volk loslaat in de ongehoorzaamheid waar het zelf voor kiest.

⁸⁹⁵ B.v. C.E.B. Cranfield: "... the quotation from Isa 65.1 is parallel to the quotation in v. 19, and serves to confirm that Israel must have known, since God has actually been found by Gentiles who were not seeking Him", *Romans*, 540,541.

⁸⁹⁶ B.v. J.D.G. Dunn: "For Isa. 65:2 speaks without question of Israel's disobedience and obstinate refusal... as a persistent response to God", *Romans*, 632; O. Michel: "In dieser Haltung liegt der völlige Gegensatz zum Gehorsam des Glaubens und zum Bekenntnis der Gemeinde", *Römer*, 336; H. Hübner: "Mit dieser Anklage endet 9,30-10,21 äußerst wirkungsvoll. ... Anklage und Vorwurf werden deshalb so erbarmungslos ausgesprochen, weil in 9,30-10,21 auf der Ebene der menschlichen Verantwortung und deshalb auf der Ebene der menschlichen Schuld die Misere Israels behandelt wird", *Gottes Ich und Israel*, 98; H.N. Ridderbos: "Met deze aan Mozes en Jesaja, aan de wet en de profeten, ontleende uitspraken stelt de apostel Israëls verantwoordelijkheid en schuld in het derven van het in Christus verschenen heil buiten geding", *Romeinen*, 244. E. Lohse: "Die reichlich gebotene Gelegenheiten, die frohe Botschaft anzunehmen, hat Israel ausgeschlagen. Daß es im Ungehorsam verharrt und nur Widerrede gibt, ist seine Schuld", *Römer*, 303.

⁸⁹⁷ "The quotation points firmly to the fact that the last word is not with Israel's disobedience but with God's mercy and patience." Daarna citeert Cranfield K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 285 in het Engels: "... because his mercy is greater than their guilt and than all human guilt", *Romans*, 542. Ook J.D.G. Dunn concludeert dat Paulus naast de schuld van Israël ook de nadruk legt op "God's faithfulness, not to Jew alone, and not to Gentile in disregard of Jew", *Romans*, 627. Vgl. D.J. Moo: "Both the grace of God in revealing himself and in reaching out to Israel and Israel's refusal to respond to that grace are important for Paul's argument", *Romans*, 669. Beide aspecten staan bij deze exegeten in zekere zin naast elkaar.

Geen schuld?

Er is een andere exegetische optie, die de nadruk hier geheel op Gods handelen legt. God heeft het volgens deze opvatting zo bepaald, dat Israël het evangelie niet heeft kunnen begrijpen. Dan worden de twee citaten uit Jesaja 65:1 en 2 heel anders gelezen. Het eerste vers onderstreept opnieuw Gods vrijmachtig handelen, door zich te openbaren aan heidenen. Het tweede vers hoeft echter niet de verantwoordelijkheid van Israël vanwege een verkeerde keuze te onderstrepen, maar belicht in deze visie vanuit de schrift de twee kanten van zijn situatie. Het feit dat God zijn handen houdt uitgestrekt naar zijn volk, laat zien dat Israël wel heeft kunnen horen wat God zei, de tweede helft van Jesaja 65:2 laat echter zien, dat Israël dat inderdaad niet heeft begrepen.⁸⁹⁸

Aandacht voor context

Het moet opvallen dat de context van de profetie van Jesaja 65 geen rol van betekenis speelt in de gangbare uitleg. Meestal wordt geconstateerd op welke manier Paulus de verzen toepast in zijn eigen situatie, die door de tekst uit Jesaja wordt geduid en bevestigd, zelfs wanneer dit “im Widerspruch zum Urtext” is.⁸⁹⁹ Veelal worden deze verzen als een afsluiting gezien van de gedachtegang die in Romeinen 9:30,31 begon. Daarin kwam precies hetzelfde naar voren, dat Israël de gerechtigheid niet ontvangt, terwijl heidenen die er niet naar zochten, deze wel ontvangen. In dat verband had Paulus al eerder een profetisch vers geheel uit zijn verband gelicht, door de tekst uit Hosea 2:25 die oorspronkelijk ook op Israël betrokken was, op de heidenen toe te passen.⁹⁰⁰

Tegenover deze gangbare benadering kan het van betekenis zijn, wel rekening te houden met de context van de woorden die Paulus aanhaalt. In het voorgaande bleek al dat er vanuit de tekst en de context van Jesaja 65:1,2 verschillende woordverbindingen konden worden aangewezen met de tekst en de context van het vorige citaat. Dat kan er op duiden, dat Paulus meer rekening hield met deze context en daarmee ook met de bedoeling van de woorden in het verband van de profetische boodschap van het boek Jesaja, dan uit de gangbare exegese blijkt.

In het kader van ons onderzoek zal opnieuw gevraagd worden, of er vanuit de context van de geciteerde woorden meer licht kan komen op de vragen die vanuit de exegese aan de orde kwamen bij deze verzen. In welk opzicht geeft Paulus hier een antwoord op de vraag μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; uit vers 19? Kon Israël inderdaad begrijpen en laat Paulus dat hier vanuit de profetie van Jesaja 65:1,2 zien, of juist niet? In verband daarmee gaat het om de verhouding tussen menselijk en goddelijk

⁸⁹⁸ Zo O. Hofius, “Das Evangelium und Israel”, 176, nt. 5. Vgl. M. Rese: “Eindeutiger noch als in Röm 10,1-3 entschuldigt Paulus in Röm 10,18-21 Israels Ungehorsam und Unglauben mit dem Hinweis auf Israels Nichtverstehen, das seinen Grund eben nicht bei den ungläubigen Israeliten hat, sondern in Gott selbst”, “Israels Unwissen und Ungehorsam”, 264; W. Reinbold: “Nach wie vor wendet sich Gott den Juden zu, sie aber verstehen nicht und widersprechen deshalb beständig”, “Israel und das Evangelium”, 128.

⁸⁹⁹ Zo E. Käsemann, *Römer*, 284.

⁹⁰⁰ B.v. D.J. Moo: “Paul takes OT texts that speak of Israel and applies them, on the principle of analogy, to the Gentiles, *Romans*, 669; Er is dus wel analogie, maar de toepassing kan toch op iets heel anders uitkomen.

handelen: wordt hier inderdaad de schuld van Israël onderstreept, of juist Gods bepalend handelen? Daarbij zal de vraag beantwoord moeten worden, of het terecht is hierin hoop voor Israël te horen, of juist niet.

Het lijkt duidelijk, dat Paulus hier terugkomt op het thema uit begin van het gedeelte Romeinen 9:30 – 10:21, maar wat wordt hiermee uitgedrukt? Betekent dit dat Paulus nog steeds dezelfde situatie beschrijft? Of is er ook een voortgang in de gedachteontwikkeling en kan daar vanuit de context van het citaat wellicht meer helderheid over gegeven worden?

Tenslotte zal een aantal exegetische overwegingen uit de uitleg van de vorige citaten terugkeren, waarin een zekere ambiguïteit werd aangetoond in de begrippen die het vernemen van Israël aanduiden. Wellicht kan de daarin door ons aangetoonde achtergrond van deze begrippen ook verder helpen bij de uitleg van de citaten die nu aan de orde zijn.

Eerst zal naar de tekst zelf gekeken worden. Vervolgens zal de plaats van de aangehaalde verzen in eigen context onderzocht moeten worden, om tenslotte te zien in hoeverre de zojuist gestelde vragen een beantwoording kunnen krijgen.

Tekst

De tekst van de beste handschriften van de LXX verschilt van de Hebreeuwse tekst in de volgorde van de gebruikte woorden uit Jesaja 65:1. Paulus heeft een tekstvorm, die aansluit bij de LXX en toch dichter bij het Hebreeuws aansluit dan de LXX. Ter vergelijking worden de tekstvormen met vertaling onder elkaar gezet:

MT: נְדַרְשָׁתִי לְלוֹא שְׂאֵלֹ נִמְצְאָתִי לֹא בְקִשְׁנִי	Te raadplegen was Ik – voor wie niet naar Mij vroegen, te vinden – voor wie Mij niet zochten.
LXX: ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. ⁹⁰²	Ik ben openbaar geworden – voor wie Mij niet zochten, Ik ben gevonden – door wie niet naar Mij vroegen.
Paulus: εὐρέθην [ἐν] ⁹⁰³ τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.	Ik ben gevonden – door wie Mij niet zochten, Ik ben openbaar geworden – voor wie niet naar Mij vroegen.

⁹⁰¹ Het is in dit verband opmerkelijk dat dezelfde stam נדרש elders in LXX (b.v. Jes. 55:6, 58:2) met een vorm van ζητεῖν overgezet kan worden, dat hier gebruikt wordt voor het volgende בקש. De vertaling van נדרש ni. door ἐμφανῆς γίνεσθαι is hapax.

⁹⁰² Zo de Alexandrijnse tekst en de Sinaiticus. De Luciaanse recensie kent een tekst die terugbuigt naar de Hebreeuwse woordvolgorde: ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν. Ik ben openbaar geworden – voor wie niet naar Mij vroegen; Ik ben gevonden – door wie Mij niet zochten. Deze tekst is te begrijpen als latere aanpassing aan het Hebreeuws.

⁹⁰³ Het tekstgetuigenis kan over ἐν geen uitsluitsel geven, dat in de LXX geheel ontbreekt. J.R. Wagner concludeert hier te gemakkelijk tot een bewuste aanpassing van Paulus. Hij vertaalt ἐν locatief en stelt: “Paul once again carefully nuances his claim about the status of the Gentiles. God has been found ‘among’ those not seeking him, rather than by all who were not seeking him”, *Heralds of the Good News*, 207. Dit argument kan ook de reden zijn van een latere toevoeging.

Het feit dat de tekst van Paulus het “vinden” (εὐρίσκειν) laat aansluiten op het “zoeken” (ζητεῖν) kan gezien worden als ingreep die de tekst in het Grieks logischer maakt. Daarbij kan een rol gespeeld hebben, dat in het Hebreeuws het “zoeken” (שׁוּב) ook verbonden was met het werkwoord “vinden” (מָצָא). Er is echter geen sprake van een directe overname van de Hebreeuwse tekstvorm, zoals wij die kennen, omdat de volgorde van beide zinnen dan zeker was omgedraaid.⁹⁰⁴ De verandering van de tekst van de LXX kan door Paulus aangebracht zijn, dat is echter niet noodzakelijk. D.-A. Koch veronderstelt: “Für diese rein stilistische Änderung ist pln wie vorpln Herkunft gleichermaßen möglich”.⁹⁰⁵ Indien het aannemelijk gemaakt kan worden, dat Paulus een goede reden had om het ζητεῖν te benadrukken, kan het waarschijnlijk worden geacht, dat Paulus zelf de tekst in die zin heeft teruggebogen naar het Hebreeuws, zonder de volgorde van de zinnen uit de tekst van de LXX te willen veranderen. Hierop zal bij de exegese worden teruggekomen.

Paulus neemt de derde zin uit Jesaja 65:1 niet over. Misschien wil hij een spanning met het citaat uit Joël 3:5 voorkomen. Daar wordt het ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου aangewezen als de weg tot σωτηρία. In Jesaja 65:1 spreekt God: Ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα.⁹⁰⁶ Het kan zijn dat Paulus deze woorden bewust heeft weggelaten om deze tegenstelling niet al te zeer zichtbaar te maken. Dit neemt niet weg dat ook zonder deze toevoeging de spanning inhoudelijk aanwezig is en vanuit de context meeklinkt. Wanneer wij onze methode van uitleg tot nu toe aanhouden, is de stelling dat Paulus deze woorden weglaat om die spanning te voorkomen, te eenvoudig. De context als geheel zal moeten aangeven op welke manier Paulus deze spanning een plaats geeft. Kennelijk zijn de woorden die hij wel aanhaalt, voldoende om de gedachte die hij wil uitspreken te ondersteunen.

In zijn overname van Jesaja 65:2a volgt Paulus de woorden uit de LXX. Hij zet wel een eigen accent in de tekst, door de woorden ὅλην τὴν ἡμέραν, die in de LXX volgen op ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου, vooraan te plaatsen. Zo krijgt het aspect van het voortgaan van Gods handelen een sterke nadruk. D.-A. Koch wijst hierbij op de parallel die op deze manier ontstaat met de structuur van het in vers 18 aangehaalde citaat uit Psalm 18:5 LXX, waar εἰς πᾶσαν τὴν γῆν met nadruk voorop stond.⁹⁰⁷ Deze congruentie tussen het eerste en laatste citaat met betrekking tot het horen en begrijpen van Israël, benadrukt het alomvattende en voortdurende van Gods handelen waarin Hij zijn woord dichtbij wil brengen, ook in de richting van Israël.

De laatste twee woorden uit het citaat, καὶ ἀντιλέγοντα, vormen een eigen toevoeging van de LXX. Deze is mogelijk ontstaan uit een afwijkende Hebreeuwse

⁹⁰⁴ Om die reden kiest D.-A. Koch voor de optie, dat het hier sprake is van een “innergriechische Variante, bei der unabhängig vom HT die naheliegende Zuordnung von εὐρέθην und ζητοῦσιν vorgenommen wurde”, *Die Schrift als Zeuge*, 51.

⁹⁰⁵ *Die Schrift als Zeuge*, 51.

⁹⁰⁶ “It would be confusing, to say at least, to speak a few verses later of Gentiles ‘finding’ God apart from responding to Paul’s gospel by calling on the Lord’s name”, J.R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 209.

⁹⁰⁷ “Hervorgehoben wird dadurch die Unablässigkeit, mit der Gott sich um sein Volk bemüht hat”, *Die Schrift als Zeuge*, 106, nt. 12.

tekst. In 1QIsa staat in plaats van סורר het woord מורה. Deze beide woorden kunnen parallel voorkomen en hebben dezelfde betekenisnuances.⁹⁰⁸ Of daarmee de toevoeging καὶ ἀντιλέγουσα voldoende verklaard is, kan betwijfeld worden. Een aantal handschriften verbeteren de tekst van Paulus vanuit het Hebreeuws door de beide woorden weg te laten.⁹⁰⁹ Paulus heeft de LXX eenvoudig gevolgd. De tweede helft van het vers wordt door hem opnieuw weggelaten.

Het citaat in eigen context

De eerste verzen van Jesaja 65 hebben in eigen context een schakelfunctie. Enerzijds klinkt er een antwoord in op het gebed van Jesaja 63:7 – 64:11, anderzijds leidt het de nieuwe profetie van Jesaja 65 in.⁹¹⁰ Vanuit de tekst en de context van het vorige citaat is een aantal woordverbindingen geconstateerd met het gebed dat aan de tekst voorafgaat en met de profetie van Jesaja 65 zelf.⁹¹¹ Het is dan ook aannemelijk dat beide gedeelten (Jes. 63:7-64:11 en Jes. 65) als de context kunnen gelden, die Paulus heeft mee-gehoord in het aanhalen van deze verzen. Het Jesaja-onderzoek heeft, zoals we zullen zien, uitgewezen dat Paulus met de aanhaling van deze verzen opnieuw een cruciaal moment uit de profetie van Jesaja naar voren haalt.

Ζητεῖν in groter verband

Het gaat in Jesaja 65:1 in zijn oorspronkelijk verband over Israël. Gods volk heeft kennelijk niet naar God gevraagd en Hem niet gezocht, zo constateert God zelf in dit vers. In het boek Jesaja is dat een constatering, die een veelbetekenende voorgeschiedenis kent en van belang is in de structuur van Deutero- en Trito-Jesaja.

Hoewel Paulus dit vers in Romeinen 10:20 niet op Israël toepast, maar op de heidenen, die God nu vinden, kan er geen twijfel over bestaan, dat Paulus zich bewust geweest is van de betekenisvolle context die het hier aangehaalde woord in het kader van het boek Jesaja heeft. Paulus heeft er immers zelf een toespeling op gemaakt aan het begin van de gedachtegang die hij ontwikkelt in Romeinen 9:30 – 10:21. Hij verwijst nu terug naar dat begin, zodat dit thema als *inclusio* dit hele gedeelte omsluit, zoals zojuist werd opgemerkt.

In Romeinen 9:30 maakte Paulus een toespeling op Jesaja 51:1, waar sprake is van een volk dat gerechtigheid najaagt en JHWH zoekt.⁹¹² Hij gebruikte die

⁹⁰⁸ סורר en מורה komen in combinatie voor in Deut. 21:18,20, Jer. 5:23, Ps. 78:8, waar de LXX met verschillende woorden vertaalt. Ἀντιλέγειν komt verder nergens voor als vertaling van een van deze beide woorden.

⁹⁰⁹ M.n. F.G.

⁹¹⁰ W.A.M. Beuken bespreekt de visie die Jes. 65:1,2 ziet als antwoord op het voorgaande gebed tegenover de visie die er de inleiding in ziet op het volgende hoofdstuk. Na een analyse van de argumenten concludeert hij: “Wij ontkomen niet aan de indruk dat beide visies veel waarheid behelzen en daarom met elkaar verzoend moeten worden”, *Jesaja IIIb*, POT, Nijkerk 1989, 57.

⁹¹¹ T.a.v. de eenheid van Jes. 65 wordt door verschillende commentaren verwezen naar de analyse van K. Pauritsch, die hiervoor de term “kerugmatische eenheid” gebruikt: “Die Verse 2-23 sind eine kerygmatische Einheit, in welche entsprechend einer theologischen Gesamtkonzeption bestimmte vorliterarische Spruchfragmente einbezogen und zu einer rhetorischen Einheit verwoben wurden. In den Versen 1 und 24 haben wir die zukunftsgerichtete Klammer des Red. vor uns ...”, *Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56-66)*, Roma 1971, 173.

⁹¹² In het verband van Rom. 9:30,31 spelen de woorden δῶκεν τὸ δίκαιον c.q. δικαιώσιν een belangrijke rol naast het ζητεῖν τὸν κύριον c.q. τὸν θεόν.

toespeling om het contrast tussen het ongelovige Israël en de heidenen die deel krijgen aan het heil van God te onderstrepen. Met exact dezelfde bedoeling haalt hij nu (in Rom. 10:20,21) Jesaja 65:1,2 aan.

Zo krijgt dit thema een significante plaats in de opbouw van Paulus' gedachtegang. Het is daarbij van belang te bedenken, dat er reeds in het boek Jesaja zelf een samenhang bestaat tussen Jesaja 65:1,2 en Jesaja 51:1. Paulus kan zich daarvan goed bewust geweest zijn, als hij deze beide toespelingen op de profetie van Jesaja tot een structurerend element van zijn gedachtegang maakt.

Het bleek dat Jesaja 51:1 een belangrijk moment weergaf in de ontwikkeling van de profetische boodschap van Deutero-Jesaja. Voor het eerst verschijnt er een volk, dat JHWH zoekt. Al eerder had JHWH daartoe opgeroepen: "Ik heb tot het nakroost van Jacob niet gezegd: zoekt Mij tevergeefs" (οὐκ εἶπα ... Μάταιον ζητήσατε, Jes. 45:19).⁹¹³ Pas in Jesaja 51:1 komt er een positief antwoord: er zijn er die de gerechtigheid najagen καὶ ζητοῦντες τὸν κύριον.

In de gang van de profetie van Jesaja betekent de constatering dat de ζητοῦντες τὸν κύριον er nu zijn, dat de boodschap van de profeet gehoor gevonden heeft en dat er nog slechts één ding te doen staat: metterdaad het onreine (land) te verlaten, op te staan en weg te trekken. Die oproep in de vorm van een dubbele imperatief: "waak op, waak op", "vertrek, vertrek", loopt als een rode draad door het vervolg van de profetie (Jes. 51:9, 17, 52:1 en 11).⁹¹⁴ Het blijkt echter dat de uitnodiging om het door de profeet aangekondigde heil metterdaad te ontvangen tot aan het eind van de profetie van Deutero-Jesaja open blijft staan. In het laatste hoofdstuk van Deutero-Jesaja klinkt deze nodiging opnieuw als een oproep om JHWH te zoeken, terwijl Hij zich laat vinden: ζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ἐν τῷ εὕρισκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε· ἡνίκα δ' ἂν ἐγγίζη ὑμῖν ... (Jes. 55:6).⁹¹⁵

Zo wordt zichtbaar dat het thema ζητεῖν op cruciale momenten in deze profetie verschijnt en als een peilstok in de ontwikkeling van de boodschap van Jesaja gezien kan worden. Tot het ζητεῖν van JHWH wordt geheel Israël opgeroepen. Het blijkt echter dat deze oproep niet alleen voor Israël bestemd is. De knecht heeft tot taak een dergelijke oproep ook te laten klinken voor de volkeren. Dat werd al eerder opgemerkt vanuit de context van Jesaja 51:1. God brengt zijn δικαιοσύνη zo nabij (ἐγγίζει), dat zijn σωτηρία als een licht zal stralen, dat ook de heidenen zullen zien, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιούσιν (Jes. 51:5).⁹¹⁶ In Jesaja 51:7 blijkt God hen tot zijn λαός te rekenen, die Gods gerechtigheid kennen⁹¹⁷ en zijn wet in het hart dragen. Vanuit de nauwe aansluiting met het voorgaande wordt duidelijk dat het hier

⁹¹³ De reden dat Israël niet vergeefs hoeft te zoeken ligt in het directe vervolg: ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι κύριος λαῶν δικαιοσύνην καὶ ἀναγγέλλων ἀλήθειαν. Zowel het herhaalde Ik ben, als de woorden δικαιοσύνη en ἀναγγέλλειν laten zien dat de tekst uit een taalveld komt, dat grote overeenkomst vertoont met de eerder aangehaalde citaten.

⁹¹⁴ Dit kwam al aan de orde bij de bespreking van de context van Jes. 52:7 en 53:1, vgl. blz. 230.

⁹¹⁵ Opnieuw worden met het thema ζητεῖν twee woorden verbonden, die wezenlijk waren in Paulus' gedachtegang, nl. ἐπικαλεῖσθαι en ἐγγίζειν.

⁹¹⁶ Vgl. Jes. 52:10: καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν... Hetzelfde beeld van de arm Gods komt in het gebed terug als vraag, Jes. 63:12: ποῦ ἐστιν ... ὁ ἀγαγὼν τῇ δεξιᾷ Μωυσήν, ὁ βραχίον τῆς δόξης αὐτοῦ;

⁹¹⁷ LXX: εἰδότες κρίσιν.

niet alleen om Israël gaat. Het volk dat God zoekt krijgt nieuwe contouren.⁹¹⁸ Datzelfde is te zien in de afsluitende uitnodiging in Jesaja 55. Het appèl ζητήσατε τὸν θεόν klinkt als een open uitnodiging voor ieder in Israël, die de boodschap hoort (ἐπακούσατέ μου καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν, Jes. 55:3). Direct na dit uitnodigende appèl aan Israël, wordt duidelijk, dat ook de heidenen, die Israël niet kenden, door het werk van de knecht een toevlucht zullen zoeken bij het volk van God en komen: ἔθνη, ἃ οὐκ ᾔδεισάν σε, ἐπικαλέσονται σε, καὶ λαοί, οἳ οὐκ ἐπίστανταί σε, ἐπὶ σὲ καταφεύξονται ἕνεκεν τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἁγίου Ἰσραήλ, ὅτι ἐδόξασέν σε.⁹¹⁹ In het kader van de profetie van Jesaja wordt het volk van God op deze manier steeds verder ingevuld als een volk van mensen die JHWH zoeken, waarbij er een nadrukkelijke opening is voor de ἔθνη die God nog niet kennen.

Binnen de ontwikkeling van de profetie in het boek Jesaja is het dan een enorme teleurstelling, dat deze uitnodiging in Jesaja 65 in Israël nog steeds geen breder gehoor heeft gekregen. Terwijl de boodschap dichtbij gebracht was en JHWH zich wilde laten vinden, constateert JHWH in Jesaja 65:1 dat zijn volk Hem niet zoekt en naar Hem niet vraagt. Wanneer de lijn gevolgd wordt die dit vers via het kernwoord ζητεῖν verbindt met de voorgaande momenten in de profetie, is het niet vreemd, dat Paulus juist op dat ζητεῖν de nadruk legt. Het is niet onwaarschijnlijk dat hij de tekst van de LXX in die zin heeft gewijzigd, door dit ζητεῖν naar de eerste versregel toe te trekken.

Verbinding met het voorafgaande gebed

Naast de macrostructurele verbinding in het kader van de profetie van Jesaja via het kernwoord ζητεῖν, is het tekstvers via een woordverbinding en door de inhoud ook nauw verbonden met het gebed dat er precies voor staat, in Jesaja 63:7 - 64:11.⁹²⁰ Het blijkt dat Israël niet naar God gevraagd heeft en volgens de volgende versregel – die niet door Paulus is overgenomen – God ook niet heeft aangeroepen. Hoewel niet expliciet opgenomen in de tekst van Paulus, zal het thema “aanroepen” vanuit de context zeker voor hem hebben meegeklonken. Het verbindt Jesaja 65:1 via het kernwoord καλεῖν / ἐπικαλεῖσθαι met de schuldbelijdenis uit Jesaja 64:6, dat er niemand is die Gods naam heeft aangeroepen, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου. In het Hebreeuws is juist dit vers nauw verbonden met de zojuist genoemde oproepen metterdaad op te staan en weg te trekken. Het Hebreeuwse עיר

⁹¹⁸ Vgl. J.L. Koole, *Jesaja II*, II, 113: “Waar de knecht des HEREN optreedt, gaan de wegen der mensen uiteen, 50:10v. Ethnische tegenstellingen zijn nu niet belangrijk meer.” Het woord van God dat de knecht brengt is beslissend. Koole verwijst bij de uitleg van Jes. 51:1-8 naar Paulus’ toespeling er op: “Niet voor niets begint elk onderdeel van deze pericoop met ‘Hoor naar Mij!’ Geloof, dat de wereld overwint, is uit het horen, en het horen door het Woord: hoor Israël! (Deut. 6:4, Rom. 10:17)”. Vgl. bij de uitleg van Jes. 51:7: “Doordat zich binnen Israël een scheiding voltrekt en de volkeren bij het heil betrokken worden, ontstaat er een nieuw volk Gods (vs. 4a)”, *id.*, 131.

⁹¹⁹ Jes. 55:5. Het is opmerkelijk dat hier niet alleen inhoudelijk een brug geslagen kan worden naar Paulus’ gedachtegang, waarin heidenen deel krijgen aan het heil van Israël, maar dat de woorden die Paulus daarvoor gebruikt deels overeenkomen. Naast het reeds genoemde sleutelwoord ζητεῖν zijn hier te noemen: ἐπικαλεῖσθαι en de semantische velden van ἐπίσταμαι / γινώσκειν en δοξάζειν / δόξα.

⁹²⁰ Hier wordt de versindeling van de Hebreeuwse tekst gevolgd, die gelijk is aan die van de LXX. Hedendaagse vertalingen laten het hoofdstuk een half vers eerder beginnen.

komt zelden voor in de *hitpol* en wordt hier opgenomen uit de herhaalde imperatief יהיה, יהיה uit Jesaja 51:17.⁹²¹

Ook zonder de Hebreeuwse woordverbinding kan op grond van de inhoud een nauw verband gezien worden met de profetie uit Jesaja 51,52. Terwijl er daar al zoekers van JHWH waren en zij alleen nog maar hoefden op te staan, blijkt dat men er kennelijk niet meer aan gedacht heeft om op te staan (οὐκ ἔστιν ... ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου καὶ ὁ μνηστὴς ἀντιλαβέσθαι σου, Jes. 64:6) en zelfs niet meer tot het aanroepen van de naam des Heren komt.⁹²²

Dat uitblijven van het aanroepen van de naam des Heren is in het kader van het gebed uit Jesaja 63:7 - 64:11 een beladen manier om uit te drukken dat al het werk, dat God voor zijn volk gedaan heeft voor niets lijkt te zijn geweest.⁹²³ Het begin van het gebed is een herinnering aan de roemrijke daden van JHWH, die Hij gedaan heeft om zichzelf daardoor een eeuwige en heerlijke naam te maken, ποιῆσαι αὐτῷ ὄνομα αἰώνιον (Jes. 63:12), ποιῆσαι σεαυτῷ ὄνομα δόξης (Jes. 63:14). Israël heeft op deze manier God als σωτήρ leren kennen, deze daden zijn gezien, gehoord en begrepen, zodat de bidder deze kan gedenken, τὸν ἔλεον κυρίου ἐμνήσθην (Jes. 63:7).

Dat gedenken is er echter kennelijk alleen op een bepaalde manier, want in de voortgang blijkt de vraag op te komen: waar is Hij, die zulke dingen deed ποῦ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; (Jes. 63:11). Terwijl God in zijn naamsopenbaring de verbondenheid met Israël wilde laten zien, werden zij ongehoorzaam en krenkten zij zijn Heilige Geest, αὐτοὶ δὲ ἠπείθησαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ (Jes. 63:10). In de nadruk op dit krenken, παροξύνειν, ligt een nauwe verbinding tussen deze profetie en het lied van Mozes waaruit Paulus zojuist citeerde.⁹²⁴ Datzelfde geldt van de manier waarop de reactie van God hierop verwoord is: ἰδοὺ σὺ ὠργίσθης, waarmee dezelfde stam voor de toorn van God gebruikt wordt als centraal stond in het vorige citaat.⁹²⁵

Precies als in het verband van Deuteronomium 32, blijkt opnieuw dat Gods ὀργή het enige terechte antwoord is op het handelen van Gods volk. Terwijl Hij zijn heilige Geest ἐν αὐτοῖς (te midden van hen) gaf, bedroefden zij zijn heilige Geest. Terwijl God zelf de verlossing van zijn volk ter hand nam en hen met liefde omringd

⁹²¹ יהיה in *hitpol*, alleen nog in Job 17:8 en 31:29; vgl. de *qal*-vormen in Jes. 51:9, 52:1.

⁹²² "They are so sunk in spiritual lethargy, that they cannot even rouse themselves (cf. 51:17) to lay hold of God", J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids 1998, 626. Vgl. de betekenis die het aanroepen van de naam des Heren kreeg in het verband van Paulus' eigen gedachtegang in Rom. 10:14a, in aansluiting op het citaat uit Joël 3:5. Καλεῖν komt nogmaals voor in het vervolg, Jes. 65:1,2 en in de context van het vorige citaat, Deut. 32:3; zie het schema.

⁹²³ "... 'de naam van YHWH (niet) aanroepen' (vgl. 65:1) betekent in het verband van dit gebed de miskenning van YHWH's optreden ('naam') ten bate van Israël in het verleden (63:12,14,16,19), zoals ook de volken Gods naam niet kennen (vs. 2[1]). In het bredere verband van cp. 56-66 betekent het de miskenning van zijn wil temidden van zijn volk aanwezig te zijn ('naam van YHWH': 56:6; 57:15; 59:19; 60:9; 66:5)", W.A.M. Beuken, *Jesaja IIIb*, 41.

⁹²⁴ Vgl. de hierboven aangehaalde verzen uit Deut. 32:16,19,21 (Aq) en 41: παρώξυνάν με ἐπ' ἄλλοτρίους ... καὶ παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων ... παρωξύνάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν und παροξύνω ὡς ἀστραπὴν τὴν μάχαιράν μου.

⁹²⁵ Jes. 64:4, vgl. Jes. 64:8, μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα. In Deut. 32:21: παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν ... ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργίζω αὐτούς, vlg. Deut. 32:19: παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων.

heeft (Jes. 63:9), beantwoordden zij die liefde door te offeren aan de afgoden (Jes. 65:3).⁹²⁶

De terechte toorn van God is niets anders dan gekrenkte liefde, die tot het begrijpelijke resultaat zou moeten leiden van een totale scheiding tussen God en zijn volk. Dat wordt opnieuw uitgedrukt door middel van een verwijzing naar de naam van God: ze zijn geworden als mensen, over wie de naam van God niet is uitgeroepen, ἐγενόμεθα ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε οὐκ ἦρξας ἡμῶν οὐδὲ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς (Jes. 63:19a). Terwijl zojuist gepleit was op het feit dat zij Gods naam hadden kunnen kennen en dat Gods naam vanaf het begin tot hun heil op hen betrokken was (ῥύσαι ἡμᾶς, ἀπ' ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐστίν, Jes. 63:16), lijkt deze constatering de totale scheiding tussen God en zijn volk weer te geven.

Het vreemde in deze profetie is nu, dat er staat dat Gods naam wél openbaar zal worden voor zijn vijanden, φανερὸν ἔσται τὸ ὄνομα κυρίου ἐν τοῖς ὑπειναντίοις (Jes. 64:1). Ook al staat dat hier in verband met Gods toorn, lijkt er toch een tegenstelling te zijn met de complete scheiding tussen Gods naam en Israël enerzijds en de openbaarmaking van Gods naam aan de heidenen anderzijds.

Israël kende natuurlijk zeer zeker de naam van God. Zij hebben niet gehoord van een God behalve JHWH, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλην σοῦ.⁹²⁷ Zij weten dat JHWH tegemoet treedt degene die rechtvaardig doet en degene die zijn wegen gedenkt (μνησθήσονται, Jes. 64:4). Maar het is dan des te schokkender, dat Israël gezondigd heeft en is afgedwaald, zodat er niemand is die Gods naam nog aanroept en die deze dingen gedenkt om ze ter harte te nemen.⁹²⁸

In zekere zin heeft Israël genoeg van God gehoord en begrepen om Hem te kunnen aanroepen en om zijn barmhartigheid te kunnen gedenken. Maar in deze schuldbelijdenis wordt beleden, dat het daar niet van gekomen is en dat het daartoe ook niet zal kunnen komen. Die situatie vat Jesaja 65:1 samen met “Hem niet zoeken, naar Hem niet vragen en tot Hem niet roepen”.

Met behulp van het woord μνησθῆναι dat hier drie keer gebruikt wordt, kan deze situatie treffend worden aangeduid. Er is voldoende kennis in Israël om te kunnen gedenken wat God deed (Jes. 63:7), er is zelfs in de oordeelssituatie genoeg kennis van God om te weten, dat wie de wegen van God gedenkt, God zal ontmoeten (Jes.

⁹²⁶ Θυσιάζουσιν ἐν τοῖς κήποις καὶ θυμῶσιν ... τοῖς δαιμονίοις. Vgl. dezelfde typering in Deut. 32:17: ἔθυσαν δαιμονίοις.

⁹²⁷ Jes. 64:3. Opmerkelijk is weer de overeenkomst met een vers uit het lied van Mozes: ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλην ἐμοῦ, Deut. 32:39.

⁹²⁸ Jes. 64:6: καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου καὶ ὁ μνησθεὶς ἀντιλαβεῖσθαι σου ... “No one knows the name of God well enough to believe that even in an hour like this he will respond with grace and mercy”, J.N. Oswalt, *Isaiah*, 626,627. J.L. Koole, verzwakt de betekenis van deze woorden uit de klacht, door aan dit aanroepen van de naam, dat kennelijk niet plaatsvindt in Israël, een beperktere betekenis te geven, b.v. een dankend aanroepen. Hij gaat ervan uit, dat Israël vanzelfsprekend de naam van God wel aanroept, maar daarin te weinig oog heeft voor de zorg van God in de geschenken uitreddingen, *Jesaja III*, COT, Kampen 1995, 371. Daarmee wordt echter de spanning uit de tekst weggenomen, die blijkens het woordgebruik bewust wordt opgeroepen. Het gaat er om dat ondanks de kennis die er is, de naam van God toch niet voldoende gekend wordt, om tot dit aanroepen te komen, zoals Oswalt terecht uitdrukt.

64:4), maar het gedenken blijkt uiteindelijk geheel niet aanwezig (alle drie: *μνησθῆναι*, 63:7, 64:4,6).⁹²⁹

Zo wordt een vergelijkbare ambiguïteit in het gebruik van de begrippen voor Israëls kennen en begrijpen van de wegen van God zichtbaar, zoals deze in de profetie van Deutero-Jesaja werd signaleerd. Het gaat hierbij om dezelfde werkelijkheid, kennelijk ook in de periode na Deutero-Jesaja. Wat in zekere zin gekend wordt, blijft als kennis van God onder de maat, als het niet tot echte verbondenheid met Gods naam brengt. Dit ontbreken van echte verbondenheid kan zelfs zo worden uitgedrukt, dat het kennen en gedenken dat er kan zijn, niet tot een echt gedenken en kennen van God meer kan brengen, omdat de verhouding met God totaal verbroken is.

Menselijk handelen naast Gods handelen

Wat is in dit gebed de oorzaak van dit gebrek aan echte verbondenheid? Via de kernwoorden krenken en vertoornd worden is nadrukkelijk de schuld van Israëls handelen als oorzaak genoemd. Zo wordt dat ook beleden: *ἰδοὺ σὺ ὠργίσθης, καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν· διὰ τοῦτο ἐπλανήθημεν*, wij hebben gezondigd en het is door onze zonde dat God zijn aangezicht afwendt (Jes. 64:6b). Wanneer dat de werkelijkheid is, is er geen hoop. Want hoe kan een mens het aangezicht van God terug doen keren? Wanneer de zonde er is en blijft, zal er nooit meer een verbondenheid met Gods naam, zijn *ὄνομα δόξης*, kunnen komen. Dat wordt op een diepe manier gepeild en verwoord.

Tegelijk is er ook meer in het gebed. De twee constatering van Jesaja 64:4 lijken naast elkaar te staan als twee gelijkwaardige uitspraken: “Gij zijt toornig geworden, en wij hebben gezondigd”.⁹³⁰ Maar die gelijkwaardigheid kan er niet zijn volgens de bidder. De tweede uitspraak klinkt als een belijdenis: “Wij zijn afgedwaald door onze zonde, jazeker”. Maar de bidder gaat een stap verder en vraagt: “waarom liet Gij ons afdwalen, HERE?” (Jes. 63:17). De bidder gaat in de plaats van het volk staan en klemmt zich aan God vast als degene die achter al de wegen van zijn volk staat: *τί ἐπλάνησας ἡμᾶς, κύριε, ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου, ἐκκληρύνας ἡμῶν τὰς καρδίας τοῦ μὴ φοβέσθαι σε*; (Jes. 63:17). Wat enerzijds als een schuld beleden wordt, waardoor Gods volk zelf afdwaalde, *ἐπλανήθημεν*, wordt nu geheel theologisch verwoord als een daad van God: *ἐπλάνησας*.⁹³¹

Dat betekent, dat de context van de belijdenis uit Jesaja 64:4 er op wijst dat de eerste zin over de toorn van God zwaarder weegt dan de tweede. Er wordt niet direct een consecutief verband aangewezen, maar dat is er in zekere zin wel: “Gij zijt

⁹²⁹ J.L. Koole: “Het verleden is verloren en men heeft daarin de band met JHWH niet in stand gehouden, maar verbroken.” Israël “komt zelfs niet tot een poging om haar contact met God te herstellen. Zó doods is haar situatie, en deze is van blijvende aard (part!) geworden”, *ibid.*, 372.

⁹³⁰ De meeste hedendaagse vertalingen leggen een causatief verband, zoals reeds Hiëronymus: “quia peccavimus”; zo b.v. NBG: “Zie, Gij zijt toornig geweest, omdat wij zondigden”. Het kan ook worden omgekeerd, zodat de *waw* een concessief aspect krijgt, waarbij het perf. als duratief moet worden opgevat: “ondanks uw toorn, zondigden wij (verder)”, vgl. voor de bespreking hiervan W.A.M. Beuken, *Jesaja IIIb*, 37,38.

⁹³¹ Door middel van dit belangrijke werkwoord *πλανᾶν* is er een contextverbinding met Jes. 53:6, waar de constatering *πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη* gemaakt wordt in nauwe aansluiting aan het werk van de knecht, die de *παιδεία εἰρήνης ἡμῶν* (53:5) daarvoor op zich nam.

toornig geworden en wel op die manier, dat wij niet anders konden dan in onze zonde blijven.”⁹³²

Die verwoording gaat verder dan de schuldbelijdenis die bij eigen daden blijft staan. In feite wordt de gehele geschiedenis aan God vastgemaakt en gezien in de handen van Hem die leidt. Daaruit spreekt naast de ontzetting van de vraag τί ἐπλάνησας ἡμᾶς, κύριε, ook het vertrouwen, dat deze vraag alleen bij Hem aan het goede adres is.

Door de discontinuïteit die ervaren wordt met de heilsgeschiedenis uit het verleden, worden de aartsvaders niet meer als de vaders gezien, op wie men vertrouwen kan, Abraham kent ons niet en Israël weet niet van ons (Αβρααμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς καὶ Ἰσραήλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶς, Jes. 63:16), maar God zelf is de enige die als Vader voor zijn volk kan optreden (σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ, ... σύ, κύριε, πατήρ ἡμῶν, Jes. 63:16).⁹³³ Op een manier die niet bij een aards vaderschap past, wordt een beroep op God als Vader gedaan, om de breuk die zijn kinderen zelf hebben geslagen te helen. Deze Vader is de enige die ervoor kan zorgen, dat de keuze van zijn kinderen tegen Hem niet het laatste woord blijft.⁹³⁴

Dat beroep kan de bidder op God doen, omdat het besef diep is doorgedrongen, dat Israël zelf de afstand niet kan overbruggen. Zij zijn niet meer dan leem in de handen van Hem die hen maakte.⁹³⁵ Op het moment dat dat expliciet verwoord is in Jesaja 64:6, klinkt dan ook de hartstochtelijke roep dat JHWH als Vader zijn toorn niet te zeer zal laten gelden, καὶ νῦν, κύριε, πατήρ ἡμῶν σύ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργου τῶν χειρῶν σου πάντες, μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα (Jes. 64:8). In de woorden van dit appèl klink een herinnering aan de schuldbelijdenis: laat JHWH op zijn beurt stoppen met gedenken, μὴ ἐν καιρῷ μνησθῆς ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Jes. 64:8). Tevens beroept de bidder zich op Gods δόξα en op de heiligheid van Sion en Jeruzalem, waar deze δόξα zichtbaar wordt, thema's die ook in de context van de vorige citaten te horen

⁹³² J. Blenkinsopp vertaalt: “You became angry, and so we sinned”, *Isaiah 56-66*, AB, New York 2003, 264. Hij verwijst hierbij naar vers 6b, waarin hij het Hebreeuws naar de LXX en IQIsa emendeert (יָנַחַם וַיִּתְּנָם i.p.v. וַיִּתְּנָם וַיִּנְחַם): “for you have hidden your face from us, you have handed us over to our iniquities”, *ibid.* J.L. Koole zet Gods handelen voorop, maar laat er ook een element van antwoord van God in doorklinken: “Gods toorn verstokt de zondaar in zijn zonde, en aan de ernst van Gods toorn en de macht van de zonde is niet te ontkomen, 63:17a, 64:6b”, *Jesaja III*, 368. Hij citeert Albertus Magnus: “gratiam non habentes de peccato in peccatum cecidimus”, *id.* 370. W.A.M. Beuken verbindt de uitspraken van Jes. 63:4 door het tweede als een schuldbelijdenis op te vatten, waarmee het handelen vanuit een zeer bepaald perspectief gezien wordt. Daarbij zal het bredere kader niet vergeten mogen worden: “Hij is nooit toornig zonder ook ‘Redder’ (‘Verlosser’) te zijn, vgl. 63:8v ...”, *Jesaja IIb*, 39. Dat is waar, maar het zal niet voor niets zijn, dat Paulus hier het handelen van God nadrukkelijk op de achtergrond van dit citaat hoort mee-klinken, zoals het in het voorafgaande van zijn eigen gedachtegang in Rom. 9 ook klonk.

⁹³³ Inhoudelijk is hier geen toespelings op de vraag uit Rom. 10:19, μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; maar het woordgebruik geeft wel aan dat γινώσκειν duidt op een verbondenheid, die meer betekent dan alleen ergens van afweten. Vgl. het gebruik van het werkwoord γινώσκειν in het vervand van het vorige citaat, Jes. 52:6: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομα μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, waarmee opnieuw een contextverbinding wordt vastgesteld.

⁹³⁴ “In de verhouding tussen deze Vader en zijn kinderen moet de Vader ervoor zorgen dat de kinderen geen weg inslaan die hen van Hem verwijderd. ... YHWH is als Vader van Israël zo machtig en naijverig, dat Hij zelfs de door Israël zelf gekozen verwijdering niet hoeft te aanvaarden”, W.A.M. Beuken, *Jesaja IIb*, 25,26.

⁹³⁵ Het gebruik van het beeld van leem, πηλός, is te vergelijken met het gebruik dat Paulus ervan maakte in Rom. 9:21.

waren.⁹³⁶ Indringend wordt JHWH gesmeekt niet te blijven zwijgen en de afstand niet te laten bestaan.

Het antwoord: Jesaja 65

Jesaja 65 kan als antwoord op dit gebed gelezen worden, dat klinkt uit de mond van God zelf.⁹³⁷ Er is een wonderlijke dubbelheid in dat antwoord. Enerzijds bevestigt God, dat het volk er inderdaad zo uitziet, als het in zijn eigen belijdenis heeft verwoord. Anderzijds betuigt God, dat Hij op geen moment die afstand heeft gewild, omdat Hij zijn handen voortdurend uitgestrekt hield en Hij zelfs te vinden is voor wie Hem niet zoeken.

In de woorden van Jesaja 65:1,2 wordt niet alleen de inhoud van het gebed kernachtig samengevat, maar ook de reactie van God daarop, die in het vervolg van dit hoofdstuk verder wordt verkondigd. God ontkent niet wat zojuist gebeden is en Hij onderstreept daarmee de onmogelijkheid voor Israël de afstand te overbruggen. Hij bevestigt dat de reden daarvan in het handelen van Israël zelf gelegen is, Hij gebruikt er dezelfde woorden voor. Inderdaad is Israël ἀπειθοῦντα (Jes. 65:2, vgl. 63:10: ἠπειθήσαν), inderdaad volgen zij hun zonden (ἁμαρτία, Jes. 65:3, vgl. 64:6,8), inderdaad krenkte dit volk Hem (παροξύναν, Jes. 65:3, vgl. 63:10: παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ). Als God niet zelf de afstand overbrugt, zou dat niets anders betekenen dan de rechtvaardige vergelding voor wat Israël deed, ἀποδῶ (τὰ ἔργα αὐτῶν) εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν (Jes. 65:6,7).

En toch maakt het vervolg van de profetie duidelijk, dat dat niet het laatste woord van God over Israël is. God laat zien, dat Hij de wijnstok die Hij heeft geplant en verzorgd, niet vergeten is.⁹³⁸ Aan de hand van dit beeld stelt vers 8 op een bijzondere manier Gods eenzijdig genadig handelen voor zijn volk in het licht. Hij zal er voor zorgen, dat er een rest blijft van zijn volk, die niet verdorven zal worden. In het zaad van Jacob ligt een zegen, een εὐλογία κυρίου (Jes. 65:8). JHWH zelf zal zich door dit zaad een volk scheppen, dat Hem wèl op een goede manier zal zoeken: οἱ ἐζητήσαν με (Jes. 65:10). Dat volk wordt zichtbaar, doordat zij zullen wonen op Gods heilige berg, τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου (Jes. 65:9). Zo komt er een antwoord op het gebed, dat pleitte op Gods beloften voor Sion (Jes. 64:9,10).⁹³⁹

Uit de manier waarop God dit antwoord geeft, blijkt hoe Israël daar zelf aan kan bijdragen: in het geheel niet. Dit volk zal God alleen vinden, doordat God zelf

⁹³⁶ Jes. 64:9,10; opmerkelijk is de uitdrukking over “ons heilig huis”, Jes. 64:10, de verbondenheid met het huis dat verwoest is wordt persoonlijk geuit. Vgl. de verwijzing naar Sion in de context van de eerste drie citaten, Jes. 28:16a, Joël 3:5 en Jes. 52:7,8, alsmede de verwijzing naar de ‘bergen’ als de plaats voor de vreugdebode in Jes. 52:7. Ook de δόξα van God speelde in de context van de vorige citaten een rol: Ps. 18:2 LXX, Jes. 52:13,14, 53:2.

⁹³⁷ Er zijn verschillende meningen over de aansluiting bij het boetegebed. De meeste exegeten zijn het er vandaag echter wel over eens, dat men minstens tot een redactioneel verband tussen Jes. 65 en het boetegebed 63:7-64:11 moet concluderen. Zo b.v. J.L. Koole, *Jesaja III*, 381, met verwijzing naar W.A.M. Beuken, wiens analyse al genoemd werd. Vgl. ook B.M. Zapff, “65 bildet die in Form einer direkten Jahwerede nachträglich formulierte Antwort auf das Gebet der Gottesknechte in 63/64”, *Jesaja 56-66*, NEchtB, Würzburg 2006, 418.

⁹³⁸ Vgl. b.v. Jes. 5:1-7. Het beeld van Jes. 65:8 maakt ongetwijfeld een toespeling op de bekende symboliek van Israël als wijngaard, die vruchten voor God zou moeten opbrengen.

⁹³⁹ Tegelijk is er een tegenstelling met wat er op de andere bergen gebeurde, waar afgodenoffers gebracht werden Jes. 65:7.

ingrijpt. Zijn Ik alleen bepaalt de handeling tot deze verlossing: ἐξάξω τὸ ἐξ Ἰακωβ σπέρμα καὶ τὸ ἐξ Ἰουδα, καὶ κληρονομήσει τὸ ὅρος τὸ ἅγιόν μου, καὶ κληρονομήσουσιν οἱ ἐκλεκτοί μου καὶ οἱ δοῦλοί μου καὶ κατοικήσουσιν ἐκεῖ (Jes. 65:9).⁹⁴⁰

Conclusie: Gods antwoord op een niet gestelde vraag

De structuur van Jesaja 65 onderstreept dus het eenzijdige van Gods handelen. Terwijl in het voorafgaande gebed nog een element van appèl gehoord kan worden om te blijven gedenken wat men zou kunnen weten en om die kennis aan te wenden om de HERE te zoeken, laat God in Jesaja 65 zien, dat Hij zelf moet ingrijpen, zelfs als er niemand is, die Hem zoekt.

Dat wordt zichtbaar wanneer de drie verzen die volgens de mening van verschillende exegeten de profetie van Jesaja 65 tot een kerygmatische eenheid maken, naast elkaar worden gezet.⁹⁴¹ Jesaja 65:1 zegt dat God te vinden is voor wie Hem niet aanroepen, vers 12 dat Hij weliswaar roept, maar dat zij Hem niet antwoorden en vers 24 dat Hij zal antwoorden, nog voordat zij roepen. W.A.M. Beuken heeft gewezen op het verband tussen deze drie verzen, waarin een wonderlijk samenspel is tussen goddelijk en menselijk handelen, tussen initiatief en respons. “In vs. 1 ligt het gebrek aan initiatief bij het zondige volk, daadwerkelijke respons bij YHWH; in vs. 12a ligt het daadwerkelijk initiatief bij God, gebrek aan respons bij de afvalligen; in vs. 24 gaat de daadwerkelijke respons van YHWH aan het daadwerkelijk initiatief van de knechten vooraf.”⁹⁴²

De drie verzen laten in toenemende duidelijkheid zien dat er inderdaad geen weg is van Israël naar God, die Israël door een goede keuze zou kunnen openen, maar dat God zelf Israël daarin voor moet zijn en ook wil zijn.⁹⁴³

Uit deze analyse blijkt, dat de beide eerste verzen uit Jesaja 65 een cruciale plaats innemen in de profetie van het boek Jesaja. Ze vatten het gebed samen dat onderstreept, dat Israël niet tot een echt aanroepen van God gekomen is en daarmee de liefde van God gekrenkt heeft.

Dat Israël God niet zocht, komt niet omdat Israël niets wist, maar omdat het vanuit het weten en gedenken van wat God gedaan heeft (b.v. Jes. 63:7,16) niet tot het juiste gedenken gekomen is. In feite staat dat gelijk met een geheel niet

⁹⁴⁰ “Temidden van het volk zijn er nog aan wie de aan de aartsvader Jacob en de messiaanse stam Juda gedane toezeggingen in vervulling zal gaan. Zij alleen, en niet meer de goddelozen, zullen het land in zijn volle omvang in bezit nemen. Zij zijn de knechten die JHWH aanroepen en dienen, voorwerp van zijn vrije verkiezing, het nieuwe verbondsvolk”, J.L. Koole, *Jesaja III*, 395.

⁹⁴¹ Hierop wijst W.A.M. Beuken, *Jesaja IIIb*, 58, met verwijzing naar de reeds genoemde studie van K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde*, 173. Zo ook J. Blenkinsopp: “v 24, together with vv 1 and 12 structures the chapter around the theme of call and response”, *Isaiah*, 285.

⁹⁴² W.A.M. Beuken, *Jesaja IIIb*, 90.

⁹⁴³ Contra J. Blenkinsopp, die de betekenis van het antwoorden van JHWH voordat het volk roept, ontkracht, door dit vers te betrekken op hen die God zoeken: “the dialogue partner is now ‘my people who seek me’”, *Isaiah*, 290. Noch in Jes. 65:1, noch in Jes. 65:10b, noch in vers 24 is het zoeken een initiatief van Gods volk, maar resultaat van Gods antwoord op hen die *niet* riepen.

gedenken en in het geheel geen kennis hebben in de zin van werkelijke verbondenheid met God.⁹⁴⁴

Daarvoor is Israël zelf volledig verantwoordelijk te houden. Zelfs nadat over Gods ingrijpen is gesproken, waardoor er een andere houding in Israël gevonden wordt, worden zij die niet tot een andere houding komen, op hun verantwoordelijkheid daarvoor aangesproken. Na de woorden die spreken over Gods verkiezend handelen, wordt het oordeel aangekondigd over hen, die de heilige berg vergeten en verlaten en een tafel τῷ δαίμονι aanrichten.⁹⁴⁵ Het oordeel van God is de terechte reactie op het feit dat Israël ondanks dat het beter had kunnen weten, niet tot echte verbondenheid met God komt.

Op de achtergrond klinkt vanuit de context echter ook nog iets anders mee. Israël is niet tot het echte begrip gekomen, omdat God het niet heeft laten begrijpen, maar het volk in de zelfgekozen weg overgegeven heeft. De enige manier waarop het tot een werkelijke band met God zal kunnen komen is dat God zelf opkomt voor zijn naam. Zij die wel tot een werkelijk zoeken van God komen, worden daar uiteindelijk door God zelf toe gebracht. Het nieuwe volk dat God dient, wordt zichtbaar doordat God hen antwoord geeft, die niet naar Hem vragen.

Uiteindelijk weegt het handelen van God zwaarder dan het handelen van Israël. Daarmee wordt duidelijk, dat Israël zelf niet meer tot dat gedenken en weten kon komen, dat tot de eigenlijke verbondenheid met God kon leiden. De band was zó verbroken, dat Israël inderdaad geen echte kennis meer had van en aan de naam van God. Zij riepen die naam in eigenlijke zin niet eens meer aan.

Paulus' toepassing van het citaat

Paulus herkent deze situatie in zijn eigen tijd. De tonen van het gebed en de schokkende aanklacht die de profeet tot het volk Israël richt, dat zij – de meesten in Israël – ten diepste God niet zochten, heeft de apostel existentieel in zijn eigen houding en gebed herkend.⁹⁴⁶ Het is voor hem dan ook niet moeilijk om woorden uit de genoemde profetische context te lichten en deze toe te passen op de situatie van zijn eigen tijd. Met name het tweede vers was direct van toepassing als samenvatting van de situatie zoals hij die tekent. God heeft zijn handen uitgestrekt, doordat Hij het evangelie liet klinken voor Israël. Toch heeft Israël dat niet erkend, waarmee het zichzelf als een afvallig volk manifesteert, zoals in Jesaja 65. Paulus gebruikt profetische woorden om wat in zijn eigen tijd gebeurt te typeren en in te kleuren.

Er zijn echter goede gronden om aan te nemen, dat Paulus meer doet, dan alleen enkele woorden uit Jesaja 65:1 en 2 opnemen, die volgens hem van toepassing kunnen zijn voor zijn eigen gedachtegang. Er is een veelvoud van terminologische verbindingen tussen de argumentatie van Paulus in Romeinen 10 en de context van de beide citaten uit Jesaja 65, die hij zeker mee-gehoord heeft toen hij deze citaten in

⁹⁴⁴ Dit sluit aan bij de manier van spreken over Israëls γινώσκειν zoals het bij de vorige citaten naar voren kwam.

⁹⁴⁵ Jes. 65:11. Zelfs nadat duidelijk geworden is, dat alleen God zelf tot een andere houding kan brengen, wordt Israël op dezelfde manier - zelfs in dezelfde bewoording - aangesproken als daarvoor, Jes. 65:3: θυσιάζουσιν ... τοῖς δαίμονις, vgl. de verbinding met de context van het vorige citaat, Deut. 32:17: ἔθυσαν δαίμονις καὶ οὐ θεῷ.

⁹⁴⁶ Paulus verwijst vaker naar zijn hartzeer en zijn eigen gebed voor Israël, Rom. 9:2,3, 10:1.

zijn gedachtegang opnam. Van belang zijn vooral de sleutelwoorden ἀκούειν (ἀκοή, ὑπακούειν, ἐπακούειν, παρακούειν)⁹⁴⁷ en ζῆλος (παραζηλοῦν)⁹⁴⁸ die zowel in Jesaja 63-65 als in Romeinen 10 van grote betekenis zijn. Naast deze formele intertextuele verbindingen is er ook een verbinding op dieper niveau. Paulus heeft zich de inhoud van de profetische boodschap eigen gemaakt. Hij kan daarin opnieuw ontdekken, dat het woord van God niet krachteloos geworden is, maar zijn eigen situatie belicht en in een bijzonder perspectief zet.

Dat perspectief licht op vanuit de context van de citaten die hij in zijn eigen gedachtegang inweeft. Die context van de profetische verzen laat zien, hoe God zelf mensen ertoe brengt, dat ze Hem zoeken en vinden. Het is dit genadige handelen van God, dat Paulus mee overbrengt, als hij deze profetische woorden in hun context beluistert. God vindt niets bij een mens, dat als voorwaarde kan gelden voor zijn ingrijpen. Zelfs het verstaan en gedenken van de daden van God, dat er metterdaad was, konden Israël niet tot God brengen.

Er was inderdaad een zekere kennis, waar Gods volk op kon worden aangesproken. Dat gebeurt dan ook voortdurend in de profetische boodschap. Deze kennis vermag echter niet tot een werkelijke verbondenheid met God en daarmee tot het genoemde werkelijke kennen van Gods naam te brengen. Omdat Paulus deze boodschap herkent in zijn eigen apostolische kerygma, is het te begrijpen dat hij juist deze verzen hier citeert.⁹⁴⁹

Paulus gebruikt de beide verzen die hij aanhaalt bijzonder vrij. Uiteraard weet hij, dat zowel vers 1 als vers 2 over Israël gaan. Toch past hij vers 1 toe op de heidenen, die God niet kenden en Hem nu toch vinden, terwijl hij vers 2 op de situatie van de meerderheid van Israël in zijn tijd toepast, dat God weliswaar kent, maar Hem nu niet vindt. Zo worden de beide verzen die in de profetie één geheel vormen, scherp tegenover elkaar gezet.

Daarbij gebeurt echter meer, dan dat Paulus hier eenvoudig gebruik maakt van de twee verzen om zijn eigen tijd en situatie met bijbelse woorden aan te duiden, zelfs tegen de oorspronkelijke betekenis van de profetische verzen in. Wanneer de context van deze verzen mee-gehoord wordt, blijkt dat Paulus hier vanuit de schrift een laatste antwoord geeft op de vraag μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;

⁹⁴⁷ Rom. 10:14: πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐδὲ οὐκ ἤκουσαν; Rom. 10:16: Ἄλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ, Rom. 10:17: ἀκοή, Rom. 10:18: μή οὐκ ἤκουσαν; vgl. Jes. 64:3: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἤκούσαμεν, Jes. 65:12: ὅτι ἐκάλεσα ὑμᾶς καὶ οὐχ ὑπηκούσατε, ἐλάλησα καὶ παρεκούσατε, Jes. 65:24: καὶ ἔσται πρὶν κεκράξαι αὐτοὺς ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶν, ἔτι λαλοῦντων αὐτῶν ἐρῶ· τί ἐστίν; vgl. de echo van Jes. 65:12 in Jes. 66:4: ὅτι ἐκάλεσα αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου, ἐλάλησα καὶ οὐκ ἤκουσαν.

⁹⁴⁸ Rom. 10:19: πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνεϊ, Rom. 11:11: τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς, Rom. 11:14: εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν, vgl. Jes. 63:15: ποῦ ἐστὶν ὁ ζῆλός σου;

⁹⁴⁹ Dit impliceert dat de huidige exegeet een dubbele beweging moet maken: met Paulus naar de teksten en met de teksten terug naar Paulus. Paulus maakt van de teksten een eclectisch gebruik. Hij kan deze zelfs een andere betekenis geven, om zijn eigen boodschap kracht bij te zetten. Tegelijk kan de boodschap van de oudtestamentische teksten dienen om beter te verstaan wat Paulus met de door hem aangehaalde teksten wil zeggen en hoe hij tot zijn gedachten gebracht werd door zijn omgang met deze teksten. Hij is er immers van overtuigd, dat het woord van God niet krachteloos is geworden en dat hij als apostel in dezelfde profetische traditie staat. Hij kan de boodschap van de εὐαγγελιζόμενος in Jesaja en zijn eigen boodschap zelfs onder één noemer samenvatten als als ἡ ἀκοή ἡμῶν.

Heeft Israël geweten, wat het moest weten om tot het geloof te komen? Ja, in zekere zin heeft het God leren kennen in de geschiedenis, het kon zijn daden gedenken. Nee, het was zelf niet in staat om met dit weten tot het werkelijke weten te komen, dat tot het geloof brengt. Ja, daarvoor is Israël verantwoordelijk. Nee, het kan zichzelf niet uit deze situatie leiden, ook niet door de kennis die het heeft.

Zal deze situatie zo blijven bestaan? Nee, Gods handelen is een eenzijdig genadig handelen. Hij heeft zijn volk niet verstoten. Dat was niet het geval in de tijd van Trito-Jesaja, dat is het ook niet in de tijd van de apostel, zoals het volgende vers in de Paulus' gedachtengang laat zien: μή ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μή γένοιτο (Rom. 11:1). Zoals Jesaja 65:8-10 profeteert van een rest die God heeft overgelaten, zo spreekt Paulus in het vervolg over zichzelf en de anderen die God heeft overgelaten als een heilige rest, κατ' ἐκλογὴν χάριτος (Rom. 11:5, vgl. οἱ ἐκλεκτοί μου in Jes. 65:9). God roept dat zaad in het aanzijn door te antwoorden nog voor zij naar Hem vragen (Jes. 65:24). Zo wordt Hij – ook door Israël in deze zin – gevonden nog voor Hij gezocht wordt.

Zoals God in Romeinen 9 door zijn roepende stem en zijn belofte een volk in aanzijn roept, zo is het hier opnieuw: οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (Rom. 9:12a). Gods handelen omsluit geheel het menselijk handelen.

Dat een mens zelf niet tot genoemd specifiek gekwalificeerde kennen kan komen, wordt des te duidelijker zichtbaar, als heidenen die geheel geen kennis van God hadden, door God zelf tot deze werkelijke kennis gebracht worden, doordat zij ontvangen wat zij niet zochten. Als Israël dat ziet, wordt het tot naijver gebracht. Deze jaloersheid maakt hen bewust op welke wijze het geloof kennelijk bereikt wordt: door het genadige handelen van God. Tegelijk laat deze naijver *de facto* zien dat zelfs het handelen van God dat men daarin kan waarnemen en dus in zekere zin leert kennen, nog niet vanzelf tot dit gekwalificeerde kennen brengt. Deze kennis is inderdaad niet binnen menselijke mogelijkheden te bereiken.

Menselijke verantwoordelijkheid – Gods handelen

Indien het niet binnen menselijke mogelijkheden ligt, om tot het werkelijke γινώσκειν te komen, dat tot het geloof brengt, zou daaruit te concluderen zijn, dat het van geen belang is, wat een mens nog doet. Die conclusie wordt echter de pas afgesneden door de manier waarop Paulus denkt – en daarmee de gedachten van zijn lezers meeneemt – vanuit de oudtestamentische geschiedenis. Doordat men voor ogen krijgt hoe God met zijn volk is omgegaan, worden deze vragen naar de verhouding tussen goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid in het juiste perspectief gezet, zonder tot een gesloten logisch antwoord daarop te komen.

Het moet opvallen, dat de tekst die het duidelijkst op Israëls ontbrekende antwoord wijst (Jes. 65:2), vanuit zijn context een nieuwe belichting krijgt, doordat Gods handelen kennelijk Israëls antwoord omsluit. Tegelijk wordt de tekst die ondubbelzinig op Gods gratuitieve ingrijpen wijst (Jes. 65:1, toegepast op de heidenen) in een nieuw perspectief gezet vanuit de context, die onderstreept dat daarmee de menselijke verantwoordelijkheid niet terzijde geschoven wordt. Voortdurend wordt Gods volk daarop aangesproken door de profeet.

Israël en de heidenen

De citaten stellen nog een aspect van het goddelijk handelen in het licht. Het feit dat er nu een antwoord klinkt vanuit een volk dat God van te voren niet kende en dus ἀσύνετος was (vgl. het citaat uit Deut. 32:21), kan vanuit de context van de profetische woorden uit Jesaja 65 meer opgehelderd worden. Enerzijds werd in dat grotere profetische kader duidelijk, dat God zelf – ook in Israël – er voor zal zorgen, dat Hij gevonden wordt, ook al is dat slechts door een beperkt aantal. Anderzijds werd in de context van de oudtestamentische profetie steeds duidelijker, dat ook heidenen tot diegenen konden behoren, die het heil van God zouden vinden.

Er werden dus twee bewegingen zichtbaar: het kwam tot een versmalling en tot een verbreding. In Jesaja 65:8-10 werd het volk Israël versmald. Het volk dat God zoekt, wordt zichtbaar in zijn ἐκλεκτοί. Tegelijk werd een verbreding zichtbaar: in de profetie van Deutero- en Trito-Jesaja wordt steeds duidelijker dat bij het volk dat God vindt, ook heidenen van buiten Israël horen zullen.

In dit opzicht is er een overeenkomst met dezelfde dubbele beweging in Paulus' gedachtegang, zoals deze in Romeinen 9 begint. Niet ieder uit Israël hoort bij dit Israël dat God op deze manier in aanzijn roept (Rom. 9:6). Tegelijk krijgt dit volk bij Paulus in Romeinen 9 een verbreding: ook heidenen worden door God tot dat volk geroepen (Rom. 9:24).

Paulus gaat op dat punt hier echter een ingrijpende stap verder door de suggestie te wekken, dat het profetische antwoord van Jesaja 65:1 nu geheel voor de heidenen geldt. Zo kan Paulus de manier waarop heidenen door het werk van Jezus Christus in het volk van God binnenkomen, zien als een vervulling van het eenzijdige genadige handelen waar Jesaja al van getuigde.

Dat is enerzijds een ongehoorde aanklacht tegenover het ongeloof van Israël. Tegelijk klinkt hier echter vanuit de context van Jesaja 65 ook hoop door voor Israël, dat op dezelfde manier tot de nabijheid van God gebracht kan en zal worden.

In het vervolg zal Paulus getuigen van die hoop, dat Israël dichterbij zal komen doordat zij tot jaloersheid gebracht zullen worden op die heidenen, die nu het heil uit volkomen genade van God ontvangen. Daarbij kan hij in verband met deze hoop hetzelfde werkwoord παραζηλοῦσθαι gebruiken, dat reeds klonk in verband met Gods oordelend ingrijpen (Rom. 10:19/Deut. 32:21, vgl. Rom. 11:11,14). Diezelfde stam staat in het gebed dat aan het antwoord van Jesaja 65:1 voorafgaat: ποῦ ἐστὶν ὁ ζῆλος σου; (Jes. 63:15). De term ζῆλος kan gebruikt worden voor Gods terechte toorn. In het gebed wordt daar doorheen vastgegrepen aan de ijver van God, die ter wille van zijn eigen naam en zijn δόξα zijn volk Israël toch niet zal loslaten. In dat gebed voor Israël heeft Paulus zich herkend. Gezien de context van de profetie die hij aanhaalt is er reden om dit te blijven bidden.

Wanneer deze context wordt mee-gehoord, blijkt dat Paulus de betekenis van Jesaja 65:1 niet willekeurig verandert, als hij ziet dat deze profetie nu voor heidenen wordt gerealiseerd. Paulus zal onderstrepen dat God langs die weg ook Israël op het oog houdt.

Ontwikkeling van Paulus' gedachtegang

Het thema van de heidenen die ontvangen wat zij niet zochten, omsluit op deze manier de gehele pericope Romeinen 9:30 – 10:21. De vraag kan gesteld worden, of

er op deze manier wel een ontwikkeling in Paulus' gedachtegang is aan te wijzen. Die ontwikkeling wordt vooral zichtbaar, wanneer de context van de door hem aangehaald citaten in de analyse betrokken wordt. Hoewel dezelfde werkelijkheid wordt aangeduid, kan het citaat uit Jesaja 65:1 in Romeinen 10:20 anders klinken dan de toespeling op Jesaja 51:1 in Romeinen 9:30.

Aan de hand van de schriften heeft de apostel een weg aangewezen, waarlangs het heil van God beslist niet te bereiken is en een weg die aanleiding geeft tot hoop. Als Israël blijft staan bij de kennis die het heeft, zoals het tot nog toe gedaan heeft, zal het ondanks deze kennis niet tot dat kennen van God komen, dat tot geloof brengt. Paulus laat aan zijn volksgenoten vanuit hun eigen schriften de weg zien, om daar wel toe te komen. Cruciaal is daarbij de erkenning dat het compleet afhankelijk is van het eenzijdige genadige handelen van God, die zijn heil nabijgebracht heeft.

Dit erkennen (ὑπακούειν) is uiteraard niet een menselijke voorwaarde, waarvan Gods schenken afhankelijk kan worden. Het is de weg waarlangs het heil, dat God in genade tot stand brengt, ontvangen en beleefd wordt. Die weg is al aangeduid in de profetie van Jesaja. Langs die weg ontvangen heidenen nu het heil van God door Jezus Christus. En die weg staat op dezelfde manier nog steeds open, allereerst voor Israël.

Tussenstand

Samenvattend kan een aantal conclusies worden getrokken:

- Deze citaten en hun context zijn door middel van verschillende woordverbindingen en inhoudelijke verbanden verbonden met de tekst en de context van de vorige citaten.
- Het is aannemelijk dat Paulus bij het citeren van deze verzen zowel het gebed uit Jesaja 63:7 – 64:11 als ook de profetie van Jesaja 65 op de achtergrond heeft mee-gehoord.
- De vraag naar het γινώσκειν van Israël krijgt door dit citaat een dubbele beantwoording. In directe zin wordt Israël op zijn verantwoordelijkheid gewezen. Israël heeft veel kennis over God. Toch laat de achtergrond van de citaten zien, dat dat γινώσκειν dat de verbondenheid met God uitdrukt, ontbreekt, zodat het niet tot het juiste aanroepen van de naam des Heren gekomen is. Ten diepste wordt vanuit de context van de citaten daarin het handelen van God zelf zichtbaar.
- De toepassing van Jesaja 65:1 op de heidenen heeft een voorgeschiedenis in de context van deze profetie.
- De toepassing van Jesaja 65:2 op het ongelovige Israël laat niet alleen zien hoe Paulus de situatie van zijn volk in zijn tijd inschat, maar ook dat hij daarboven uit meer te zeggen heeft, omdat de schrift hier wijst op het Ik van God die daarin spreekt.
- De citaten, wanneer deze in hun context beschouwd worden, blijken meer aan te geven dan een momentaanduiding. Ze geven een richting aan, waarin een perspectief oplicht. Omdat God dezelfde is als die Hij was in de tijd van Jesaja, is er ook hoop voor de druiventros, waar zo weinig sap meer in te vinden is. God rukt die niet uit, μή ἀπόσπαστο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

1. Verbinding vanuit de tekst van het citaat met de tekst van de andere citaten:

- Jes. 65:1: τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν
Deut. 32:7: ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου
- Jes. 65:2: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου
Deut. 32:11, Aq.: ἐκπέτασας τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοῦς
- Jes. 65:2: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου
Deut. 32:39: καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου
Deut. 32:40: ὅτι ἀρῶ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρά μου
Deut. 32:41: καὶ ἀνθήσεται κρίματος ἡ χεὶρ μου
vgl. Jes. 64:7: ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες

2. Verbinding vanuit de context van het citaat met de tekst van de andere citaten c.q. van Paulus:

- Jes. 64:3: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ
- Jes. 65:12: ὅτι ἐκάλεσα ὑμᾶς καὶ οὐχ ὑπηκούσατε, ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε
- Jes. 65:24: καὶ ἔσται πρὶν κεκράξαι αὐτοὺς ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶν
- Jes. 66:4: ὅτι ἐκάλεσα αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου, ἐλάλησα καὶ οὐκ ἤκουσαν
Jes. 53:1: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; (daarbij via contextverbindingen:
Jes. 52:7, Deut. 30:12,13, Jes. 28:14,22, Deut. 32:1, Ps. 18:4 LXX)
Rom. 10:14: πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;
Rom. 10:16: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ
Rom. 10:17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ.
Rom. 10:18: μὴ οὐκ ἤκουσαν
- Jes. 63:15: ποῦ ἐστιν ὁ ζήλός σου;
Deut. 32:21: ἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνηι
Rom. 11:11: ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτοὺς
Rom. 11:14: εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν
vgl. Deut. 32:19: καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν
vgl. Deut. 32:21a: αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ

3. Verbindingen vanuit de context van het citaat met de context van de vorige citaten:

- Jes. 64:6: καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου
- Jes. 65:1: εἶπα· ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οἷ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα
- Jes. 65:12: ὅτι ἐκάλεσα ὑμᾶς καὶ οὐχ ὑπηκούσατε
- Jes. 65:15: τοῖς δὲ δουλεύουσιν αὐτῷ κληθήσεται ὄνομα καινόν
- Jes. 66:4: ὅτι ἐκάλεσα αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου
Deut. 32:3: ὅτι ὄνομα κυρίου ἐκάλεσα
- Jes. 65:3: θυσιάζουσιν ... δαίμονι
Jes. 65:11: ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν
Deut. 32:17: ἔθυσαν δαίμονι καὶ οὐ θεῷ

⁹⁵⁰ Hier worden de bovengenoemde contextverbindingen schematisch weergegeven. Drie woordverbindingen werden nog niet in de tekst c.q. de noten vermeld: de verbindingen tussen de tekst van het citaat en de context van de vorige citaten. Deze zijn niet zodanig van belang, dat ze in een aparte paragraaf besproken moeten worden. Om die reden ontbreekt hier een aparte paragraaf onder het kopje “intertextuele verbindingen”. De verbinding via τὰς χεῖράς μου wordt hier genoemd, maar wordt niet in het totaaloverzicht van de bijlage opgenomen. De verwijzing naar Σίων c.q. τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου komt in de profetie terug in Jes. 63:18, 64:9, 65:9,11,25, maar is niet specifiek genoeg om in dit schema op te nemen; datzelfde geldt van ἁμαρτία, dat genoemd wordt in Jes. 64:6,8, 65:2,7, vgl. Jes. 53:4,5,6,10,11,12, Ps. 18:14 LXX en Deut. 32:5.

Jes. 64:3: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος *οὐκ* ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον *θεὸν πλήν σου* ...
 Deut. 32:39: ἴδετε ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ *οὐκ* ἔστιν *θεὸς πλήν ἐμοῦ*
 Joël 2:27: καὶ ἐπιγνώσεσθε ὅτι ... ἐγὼ εἰμι, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ *θεὸς* ὑμῶν καὶ *οὐκ*
 ἔστιν ἔτι *πλήν ἐμου*
 Jes. 63:12 : ποῦ ἔστιν ... ὁ ἀγαγὼν τῇ δεξιᾷ Μωυσὴν *ὁ βραχίων* τῆς δόξης αὐτοῦ;
 Jes. 52:10: καὶ ἀποκαλύψει κύριος *τὸν βραχίονα* αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων
 τῶν ἐθνῶν
 Jes. 53:1: καὶ *ὁ βραχίων* κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;
 Jes. 63:16: ὅτι Αβραὰμ οὐκ *ἔγνω* ἡμᾶς
 Jes. 52:6: διὰ τοῦτο *γινώσεται* ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου
 Jes. 63:17: τί *ἐπλάνησας* ἡμᾶς, κύριε, ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου ...;
 Jes. 64:4 LXX: ἰδοὺ σὺ ὠργίσθης, καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν· διὰ τοῦτο *ἐπλανήθημεν*
 Jes. 53:6: πάντες ὡς πρόβατα *ἐπλανήθημεν*, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ *ἐπλανήθη*

III. RESULTATEN VOOR DE EXEGESE VAN ROMEINEN 10

De exegetische vraagstelling van dit hoofdstuk was toegespitst op twee kwesties. De eerste betrof de samenhang tussen de citaten. Kan een goede uitleg van dit gedeelte helpen om te begrijpen waarom Paulus juist deze citaten aanhaalt en kan er daardoor zicht komen op de onderlinge samenhang van de citaten? De tweede kwestie betrof de inhoud van Paulus' gedachtegang. Wijst Paulus in deze pericoop met name op de schuld van Israël, of gaat het om Gods handelen, waardoor Israël niet tot het heilbrengende aanroepen van zijn naam gekomen is? Daarbij speelde de *crux interpretum* uit Romeinen 10:19a een grote rol. Moet de vraag μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; volgens de apostel positief of juist negatief worden beantwoord?

Wanneer de resultaten van dit exegetische hoofdstuk op een rij worden gezet, blijkt dat er duidelijke antwoorden gekomen zijn. De gevolgde methode, waarbij de oudtestamentische context van de citaten consequent in het onderzoek betrokken is, kan meer helderheid geven in de kwesties die in de inleiding op dit hoofdstuk aan de orde werden gesteld, zowel formeel als inhoudelijk.

Formele verbindingen

Er is meer onderlinge samenhang tussen de citaten dan bij eerste aanblik zichtbaar is. De woorden die Paulus aanhaalt zijn met elkaar verweven via een net van intertextuele verbindingen. Dit kan in de eerste plaats formeel worden aangetoond, door een groot aantal woordovereenkomsten tussen de citaten onderling, wanneer deze gelezen worden in hun oudtestamentische context.

Paulus hecht waarde aan een formele overeenkomst tussen de citaten. Dat blijkt uit het feit, dat hij aan het citaat uit Jesaja 28:16 het woord πᾶς toevoegt, waardoor er een directe woordverbinding ontstaat met het volgende citaat, uit Joël 3:5.⁹⁵¹ Hij is zich niet alleen bewust geweest van terminologische overeenkomsten, hij acht deze kennelijk ook van belang.

Deze constatering bracht op het spoor van een consequent onderzoek van woordovereenkomsten tussen de citaten en hun context. Het resultaat is helder. Er bestaan zeer veel formele overeenkomsten, die worden weergegeven in een schematisch overzicht dat als bijlage wordt toegevoegd. Uit dat overzicht blijkt in één oogopslag, dat elk citaat een plaats heeft in een netwerk van intertextuele verbanden.

Zo kan geconcludeerd worden, dat Paulus meer woorden bekend veronderstelt, dan alleen de woorden die hij aanhaalt. Dit wordt bevestigd als hij uit het citaat uit Jesaja 52:7 woorden weglaat, die wezenlijk zijn voor de verbinding van dit citaat met Paulus' eigen gedachtegang. Het is onwaarschijnlijk dat de apostel deze woorden niet in rekening heeft gebracht bij het aanhalen van dit citaat. Ze klinken erin mee.⁹⁵² Ook in dit citaat heeft Paulus de tekst veranderd, waardoor er een nauwe terminologische aansluiting ontstaat met het vorige citaat en met het geheel van zijn gedachtegang.⁹⁵³

⁹⁵¹ Vgl. blz. 202, 207.

⁹⁵² Vgl. blz. 213, 214.

⁹⁵³ Vgl. blz. 215, 216.

Inhoudelijke verbindingen

Naast de formele verbindingen tussen de citaten, bestaan er ook nauwe inhoudelijke verbindingen, die zichtbaar worden wanneer de context van de citaten bij de uitleg betrokken wordt. Een formeel aanknopingspunt om zo'n samenhang op het spoor te komen was de verbinding tussen de eerste drie citaten door de vermelding van Σιών in de directe context van Jesaja 28:16, Joël 3:5 en Jesaja 52:7. Met de verwijzing naar Sion is een wezenlijke gedachte verbonden, die in alle drie de profetieën te vinden is. Enerzijds klinkt het appèl om de toevlucht te nemen tot Sion, anderzijds is er de zekerheid dat God zelf ervoor zal zorgen dat die toevlucht er is en ook bereikt zal worden.⁹⁵⁴

Wanneer de zakelijke achtergrond van de citaten wordt mee-gehoord, wordt er tussen de citaten een inhoudelijke samenhang zichtbaar, die meer inzicht geeft in de verhouding tussen goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid.

Een korte schets kan deze inhoudelijke verbanden laten zien. De citaten uit zowel Jesaja 28 als Joël 3 klinken als een impliciet appèl om te komen tot geloof en tot het aanroepen van de naam des Heren. Dit appèl is te vernemen in de nadruk die Paulus legt op het woord πᾶς; deze weg is open voor ieder. Vanuit beider context wordt bovendien helder dat God zelf er voor zorgt, dat dit woord metterdaad gehoor zal vinden.⁹⁵⁵

In aansluiting op deze twee citaten, maar nog duidelijker, dient het citaat uit Jesaja 52 om te wijzen op de menselijke schuld, dat het niet tot het aanroepen van de naam des Heren gekomen is. Zoals het citaat er staat, klinkt hierin de hoorbare roep van de evangelieverkondigers die om een antwoord vraagt. Wanneer de achtergrond van Jesaja 52 wordt mee-gehoord, komt er meer nadruk te liggen op het verbazingwekkende van Gods genade, die ondanks het verzet van zijn volk toch evangelieverkondigers zendt. Het laat iets meer zien van de manier waarop God er voor zorgt, dat zijn woord bij zijn volk aankomt.⁹⁵⁶

Het citaat uit Jesaja 53 staat in hetzelfde verband, maar laat nog scherper zien, dat het alleen tot geloof kan komen, als God daar zelf voor zorgt. Wanneer het citaat zonder context klinkt, kan het niet meer zeggen dan dat Israëls ongehoorzaamheid ook in het verleden al aan de kaak werd gesteld. Wanneer de context wordt mee-gehoord, komt het schokkende van deze ongehoorzaamheid nog sterker aan het licht. De directe context van Jesaja 53:1 wijst er op dat Israël in zekere zin wel van het evangelie gehoord heeft, maar aan de boodschap ervan in ongehoorzaamheid voorbijgegaan is.⁹⁵⁷ Dit citaat wordt echter omsloten door verwijzingen naar Gods handelen, waardoor Hij zal bewerken dat de ἀκοή wel gehoor vindt. Dit handelen van God is nauw verbonden met het werk van de knecht.⁹⁵⁸

Het citaat uit Psalm 18 LXX lijkt zonder context uitsluitend op de hoorbaarheid van Gods woord te wijzen en daarmee op de verantwoordelijkheid hiernaar te luisteren. De context laat echter zien, dat het hier niet om een hoorbaar woord gaat. Alleen wanneer God zijn hoorbare woord naderbij brengt, kan dit woord worden

⁹⁵⁴ Vgl. blz. 210,211.

⁹⁵⁵ Vgl. Jes. 28:16,28, Joël 3:1,2, blz. 210,211.

⁹⁵⁶ Vgl. blz. 219,220.

⁹⁵⁷ Vgl. blz. 230-232.

⁹⁵⁸ Vgl. blz. 232-238.

verstaan. De psalm wil de weg wijzen waarlangs dit woord ontvangen wordt. Er is een nauwe zakelijke aansluiting bij het voorgaande en een voortgang wanneer gezien wordt hoe God ervoor zorgt dat zijn ἄκοή gehoor vindt.⁹⁵⁹

Het citaat uit Deuteronomium 32 sluit hier nauw bij aan. Zonder context lijkt dit citaat alleen een constatering te zijn, dat God ervoor zorgt dat Israël jaloers wordt op de heidenen die het heil nu ontvangen. Wanneer men dit laat aansluiten bij een *prima facie* lezing van het citaat uit Psalm 18 LXX, kan dit opgevat worden als een extra verwijt aan het adres van Israël: zij hadden kunnen horen en toch gaan heidenen hen voor. De context van het lied van Mozes geeft een verdieping aan deze constatering, en benadrukt het compleet onbegrijpelijke van Israëls afwijzen van Gods heilswoord en Gods terecht toorn daarover. Deuteronomium 32 laat echter meer perspectieven zien. God heeft op een bijzondere wijze de hand in het handelen van zijn volk en wil het niet bij het negatieve oordeel laten.⁹⁶⁰ Enerzijds laat zich hier opnieuw een nauwe zakelijke aansluiting bij de vorige citaten aanwijzen. Anderzijds is er ook een voortgang en wordt de weg die in Psalm 18 LXX werd aangewezen verder verduidelijkt. Wees Psalm 18 LXX er op hoe het woord van God werkelijk gehoord kon worden, Deuteronomium 32 wijst er op hoe dit werkelijk begrepen kan worden.

Met de citaten uit Jesaja 65:1,2 benadrukt Paulus het feit dat heidenen ontvangen, wat Israël niet verkrijgt, en dat Israël daarmee de uitgestoken handen van God voortdurend afwijst. Geïsoleerd gelezen, kunnen deze woorden worden opgevat als een hernieuwd accent op Israëls verantwoordelijkheid daarvoor. Uit de verbindingen van de beide teksten met hun context blijkt dat God zelf het handelen van zijn volk omvat. Zelfs het feit dat Israël God niet zocht en naar Hem niet vroeg, wordt omsloten door Gods handelen en door zijn plan.⁹⁶¹ Tegelijk geeft juist die nadruk op Gods handelen in de context aan, dat God zijn plan ook voor Israël niet los zal laten.⁹⁶²

Israël en de heidenen

De intertextuele verbindingen tussen de citaten geven meer inzicht in de eenheid en de opbouw van Paulus' gedachtegang met betrekking tot de verhouding van menselijke verantwoordelijkheid en Gods handelen. Dat geldt ook met betrekking tot de verhouding tussen Gods handelen ten aanzien van Israël en de volkeren.

In de eerste twee citaten (Jes. 28:16, Joël 3:5) is door de nadruk op πᾶς aangegeven, dat het heil open is voor Israël en de volkeren. Zakelijk speelt dit op de achtergrond van de volgende citaten mee.

In de context van de citaten uit Jesaja 52 en 53 blijkt er een nauwe verbinding te zijn tussen Gods werk aan Israël en aan de heidenen. Zelfs de ongehoorzaamheid van Israël krijgt een plaats in Gods handelen ten aanzien van de heidenen. God zal de verbijstering van de heidenen over Israëls afval corrigeren in een verbazing over de knecht, wiens werk tot heil van de heidenen zal zijn. Andersom heeft Gods

⁹⁵⁹ Vgl. blz. 250,251.

⁹⁶⁰ Vgl. blz. 260-266.

⁹⁶¹ Vgl. blz. 280-282.

⁹⁶² Vgl. blz. 282-287.

opkomen voor zijn naam ten overstaan van de volkeren direct betekenis voor zijn handelen aan Israël. Het is de reden van zijn ingrijpen tot heil.⁹⁶³

Psalm 18 LXX legt een nauwe verbinding tussen Gods algemene openbaring en zijn specifieke zorg voor zijn volk. Zonder de specifieke zorg van God te zien, zal het algemeen gehoorde woord niet op de juiste plaats komen. Dat kan op de achtergrond meeklinken wanneer het gaat om Gods handelen ten aanzien van heidenen en Israël.

In het bijzonder wordt dat belicht in de context van Deuteronomium 32. Gods handelen aan de heidenen brengt Israël tot jaloezie. Dit krijgt weer een plaats in Gods handelen voor Israël zelf.

De citaten uit Jesaja 65 belichten een versmalling van Gods werk aan Israël, doordat uiteindelijk een rest in het heil deelt, waardoor Gods beloften aan Israël metterdaad vervuld worden. Aan de belofte van de rest is hoop verbonden voor Israël, voor wie deze profetie bestemd is. Tegelijk belichten de citaten een verbreding van Gods werk naar de heidenen, die op dezelfde manier als destijds aan Israël beloofd werd, het heil van God kunnen en zullen ontvangen door Gods eenzijdige genadige handelen.⁹⁶⁴

Verhouding goddelijk handelen en menselijke verantwoordelijkheid

Er is nog meer over de verhouding tussen Gods handelen en de menselijke verantwoordelijkheid te zeggen, wanneer men een aantal begrippen die Paulus in zijn gedachtegang opneemt, leest tegen de achtergrond van de context van de citaten, waaruit deze genomen zijn. Bij het zoeken naar de reden waarom Israël niet tot het heilbrengende aanroepen van de Naam van de κύριος is gekomen, stuit Paulus op de vraag of Israël de boodschap werkelijk gehoord heeft en of het deze werkelijk begrepen heeft. Kennelijk is het evangelie niet op die wijze gehoord en begrepen, dat het tot het juiste aanroepen van de κύριος gekomen is.

Het feit dat Paulus naast het horen ook het begrijpen aan de orde stelt, kan verklaard worden uit de oudtestamentische context, waar Paulus met het gebruik van deze begrippen naar verwijst. Dat is met name de profetie van Deutero-Jesaja, waar de motiefwoorden horen en begrijpen in hun wederzijdse samenhang een belangrijke plaats innemen. Het is gebleken dat Paulus deze begrippen niet slechts overneemt vanuit de context van Deutero-Jesaja, maar dat de oudtestamentische context Paulus' gebruik van deze motiefwoorden in zijn eigen gedachtegang sterk inkleurt.⁹⁶⁵

In de profetie van Deutero-Jesaja wordt Israël verweten dat het weliswaar in zekere zin gehoord heeft en begrepen heeft wat God gedaan heeft, maar dat niet op een goede manier heeft gehoord en niet werkelijk heeft leren kennen. In feite staat dit gelijk met een niet-horen en een niet-weten, omdat het niet tot de echte verbondenheid met God heeft gebracht. De profeet roept Israël op om te komen tot een kwalitatief ander horen en ander weten, waardoor het wel tot een werkelijk leven met God kan komen.

⁹⁶³ Vgl. blz. 221-223, 231, 232.

⁹⁶⁴ Vgl. blz. 287, 288.

⁹⁶⁵ Vgl. blz. 232-239.

Bij dit alles wordt in de profetie telkens benadrukt, dat alleen God dit werkelijk juiste horen en begrijpen kan geven. De profetie wijst op de weg waarlangs God dit doet. Daarmee wil de profetie de hoorder meenemen in een beweging om te komen van het horen, waarmee het volk niet hoort tot een werkelijk horen, en van het begrijpen waarmee het volk niet begrijpt tot een werkelijk begrijpen. *In het gaan op die weg* wordt duidelijk, dat God dit werkelijke horen en verstaan uit pure genade schenkt.⁹⁶⁶

Het bleek dat de citaten die volgen op de citaten uit Jesaja 52,53 in hun context telkens op deze beweging wijzen. De sleutelwoorden voor horen en begrijpen hebben in de context van de door Paulus aangehaalde teksten steeds een zekere ambiguïteit.

Psalm 18 LXX neemt de lezer mee in de richting van een werkelijk horen.⁹⁶⁷

Deuteronomium 32 kan de weg wijzen naar het juiste begrijpen. Dit lied maakt helder, dat Israël niet verstaat wat Gods heil voor zijn volk betekent. God gebruikt zelfs de volkeren die niets van Hem weten, om dit aan Israël duidelijk te maken. In dit lied klinkt echter tevens de hoop, dat Israël niet in zijn onwetendheid zal blijven steken. Het weet genoeg om te begrijpen, wat daarmee wordt aangeduid. Toch moet God zelf een verandering teweeg brengen. Het eind van het lied duidt aan, dat God deze verandering zal schenken en dat het geheim daarvan te vinden is in het woord, waarmee Israël wordt aangesproken: “want dit is voor u geen ledig woord” (Deut. 32:47). Dit wordt aan het volk voorgehouden in een hartstochtelijke oproep om dit woord metterdaad te verstaan en te bewaren.⁹⁶⁸

Jesaja 65:1,2 staat in eenzelfde beweging. Dat Israël God niet zoekt en niet aanroept komt voort uit een schuldige miskenning van wat Israël kòn gedenken en zelfs in zekere zin inderdaad gedenkt.⁹⁶⁹ Tegelijk wordt dat besef geuit in een gebed, waarin de bidder zich ervan bewust is, dat zelfs dit afdwalen omsloten is door Gods handelen. Dit besef volstrekt van God afhankelijk te zijn, doet ook belijden dat God zelf zijn volk er toe moet brengen, dat zij Hem vinden en zijn naam zullen aanroepen. Het vervolg op de profetie maakt duidelijk dat God daar metterdaad voor zal zorgen, en wel bij een rest van zijn volk. God zal zijn volk zelf tot het juiste horen, begrijpen en aanroepen brengen. Ondertussen wordt vanuit de context van de profetie de weg gewezen waarop God dat schenkt: het gedenken, horen en ter harte nemen wat Hij gedaan heeft en de erkenning van de volstrekte afhankelijkheid daarvan, dat Hij zelfs het vragen en het zoeken in het hart en in de mond moet geven.⁹⁷⁰

Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;

Wanneer de genoemde dynamiek in het gebruik van de begrippen horen en begrijpen verdisconteerd wordt, kan de *crux interpretum* uit Romeinen 10:19a op een nieuwe manier geïnterpreteerd worden. Het alternatief of Israël nu wel of niet begrepen heeft, vraagt naar een stand van zaken. Zo opgevat, heeft Israël weliswaar

⁹⁶⁶ Vgl. blz. 239,240.

⁹⁶⁷ Vgl. tussenstand blz. 254,255.

⁹⁶⁸ Vgl. tussenstand blz. 267,268.

⁹⁶⁹ Vgl. blz. 270-280.

⁹⁷⁰ Vgl. tussenstand blz. 288.

in zekere zin begrepen wie God is en wat Hij gedaan heeft, maar wordt het begrip daarvan in de volle zin van het woord volkomen gemist, zoals Paulus in Romeinen 10:2 al aangaf. Inderdaad kan Israël daarvoor verantwoordelijk gehouden worden. Dat hebben de citaten in hun oudtestamentische verband alleen maar onderstreept.

Hier staat tegenover, dat Israël niet tot een begripen van Gods heil in de volle zin van het woord *kàn* komen, zolang God dat niet schenkt. Paulus wijst met de citaten op het handelen van God, die zelfs de ongehoorzaamheid van Israël in een groter plan stelt. Uiteindelijk zal Hij zijn heilsbedoeling realiseren ten aanzien van zijn volk en ten aanzien van de heidenen. Er blijkt een onderlinge samenhang te zijn tussen Gods handelen aan Israël en aan de volkeren, waarin een dubbele beweging van versmalling en verbreding zichtbaar wordt.⁹⁷¹

Dat levert de vraag op hoe deze beide gedachtenlijnen met elkaar verbonden kunnen worden. Dat is problematisch, wanneer de begrippen louter als weergave van een stand van zaken gelezen worden. Het verband waaruit de begrippen die Paulus hier gebruikt genomen zijn, wijst een andere weg.

De vraag of Israël wel of niet heeft begrepen wat het hoorde, stelt voor een verkeerd alternatief, wanneer deze als een vraag naar een statische stand van zaken wordt opgevat. In de oudtestamentische context waaruit de begrippen horen en begripen genomen is, ging het er steeds om, dat Israël gebracht wordt van een situatie waarin het niet hoorde wat het hoorde, tot een werkelijk horen, en van een niet begripen wat het begreep, tot een werkelijk begripen. Daarbij wordt Israël op de eigen verantwoordelijkheid gewezen het gehoorde ter harte te nemen en in de mond te nemen.

Tevens blijkt vanuit deze context, dat alleen God zelf het gehoorde in het hart en in de mond kan leggen. God maakt zijn volk op deze weg tot een werkelijk horen en begripen bewust, dat dat ware horen en begripen alleen uit Gods genadig handelen ontvangen kan worden. Echt horen en begripen is niet anders dan een overgave aan wat uit de aard van de zaak alleen ontvangen kan worden.

Gebruik van de citaten voor het evangelie, inkleuring van het evangelie door de citaten

Deze hoofdlijnen die vanuit de context van de citaten die Paulus aanvoert zichtbaar worden, heeft de apostel gebruikt om zijn eigen boodschap aan Israël over te brengen. Het was voor hem volkomen helder, dat geen mens het evangelie kan horen, begripen en geloven. Het enige antwoord dat een mens – gebonden onder de zonde – kan geven op de *ἀκοή* is een niet-horen en niet-begripen wat God in zijn genade tot hem zegt. Dat geldt niet alleen van Israël, maar van ieder mens, zoals Paulus in Romeinen 1:18-3:20 en 7:7-23 heeft aangegeven. Er is slechts één weg uit deze situatie, waarin de mens door eigen schuld in terecht is gekomen. Die weg heeft God zelf in Jezus Christus geopend (Rom. 3:21-28, 7:24,25). Deze redding kan een mens alleen geschonken worden, uit pure genade. Alleen zo wordt het evangelie gehoord en begrepen als een kracht van God voor een ieder die gelooft, eerst voor de Jood en ook voor de Griek (Rom. 1:16).

⁹⁷¹ Vgl. m.n. 287.

Paulus gebruikt de citaten in Romeinen 10 om deze boodschap aan Israël vanuit zijn eigen schriften te onderstrepen. Dat hij de schriften daarvoor op een zeer vrije manier toepast, kan niet over het hoofd gezien worden. Toch heeft hij in deze schriftwoorden wel telkens dezelfde grondlijnen vernomen, zodat hij er alle aanleiding voor had om deze woorden voor zijn boodschap te gebruiken. Wanneer de context van de citaten wordt mee-gehoord, blijkt hoe deze telkens laten zien dat Gods handelen ieder menselijk handelen, ook het handelen van Israël, omsluit.

Tegelijk kunnen de citaten, gelezen in het verband waarin ze staan, de apostel helpen om te laten zien, hoe het leven onder dit omvattende handelen van God geleefd wordt. Daarbij wordt de menselijke verantwoordelijkheid niet terzijde geschoven. Hoe dat toegaat, heeft Paulus in de schriften vernomen; dat levendige beeld wil hij zijn volksgenoten voorhouden. Daarmee wordt de eerste grondlijn van Gods omsluitende handelen niet ontkracht. Wel wordt aanschouwelijk gemaakt, hoe God met mensen omgaat. Steeds wordt daarin zijn genade zichtbaar en wordt de weg aangewezen waarlangs Israël deze genade ontvangen, horen, verstaan en leven kan.

Genade en verantwoordelijkheid, genade en vrijheid

Het is dus niet moeilijk om de vraag te beantwoorden, of Israël verantwoordelijk gehouden kan worden voor zijn afwijzing van de ἀκοή die het vernomen heeft. De citaten, zeker wanneer deze gelezen worden in hun oudtestamentische context, laten daarover een eensluidend oordeel horen. Israël wordt voortdurend op deze verantwoordelijkheid aangesproken. Dat schuift echter nergens het feit terzijde, dat een werkelijk verstaan en daarmee de echte verbondenheid met God alleen uit pure genade door God zelf geschonken wordt.

Daarmee is er volstrekte duidelijkheid over de verhouding tussen deze genade van God en de verantwoordelijkheid van Israël. Paulus houdt Israël – zoals ieder mens – ervoor verantwoordelijk, dat het ondanks alles wat het gehoord en begrepen heeft niet op de juiste manier heeft gehoord en begrepen, zodat het niet tot een gelovig aanroepen van Jezus als κύριος is gekomen. Als het daar wel toe komt, is dat uitsluitend te danken aan Gods eenzijdige liefde en genade.

De verhouding tussen deze genade en de vrijheid van Israël wordt daarmee echter niet volkomen opgehelderd. Daarover komt wel meer duidelijkheid, wanneer over het horen en begrijpen gedacht wordt op de dynamische wijze, die de oudtestamentische context van deze begrippen zelf aangeeft. Op die manier kan de verhouding tussen Gods plan en handelen met zijn volk en het menselijke handelen daartegenover niet op een statische manier in kaart worden gebracht. Het gaat er om zichtbaar te maken, dat over de verhouding met God nooit op een statische manier gesproken kan worden. Alleen vanuit de beweging van de levende God naar mensen toe, waarin een mens volledig in beslag wordt genomen door Gods genade, kan hierover gedacht worden.

Het is daarom in essentie onmogelijk om de verhouding tussen Gods genade en menselijke vrijheid in logische zin onder woorden te brengen, omdat een mens zich dan met zijn verstand naast God zou stellen (Rom. 9:19). De vraag naar de vrijheid kan nooit als theoretische vraag behandeld worden. Altijd stelt deze vraag een mens

in persoonlijke betrokkenheid op het horen naar de ἀκοή van God. De oudtestamentische teksten helpen in te zien hoe God het gehoor schenkt, door zich in geloof over te geven aan de stem die spreekt, in het bewustzijn dat Hij zelf wil geven wat nodig is om die stem te horen en te begrijpen. Tot die geloofsovergave wil Paulus de hoorders van zijn boodschap brengen. Zo immers werkt God het geloof: uit de ἀκοή (Gal. 3:2), doordat de Geest van God met en onder dat woord het juiste horen en begrijpen schenkt. Paulus laat vanuit de citaten, gehoord in hun oudtestamentische context, zien, dat Israël uit zijn eigen Schriften kan vernemen, hoe dat toegaat.

4. Conclusies

De resultaten van de exegese, zoals deze aan het eind van de vorige twee hoofdstukken zijn uitgewerkt, kunnen nu verbonden worden met de vragen die in de inleiding van deze studie werden gesteld. In de eerste plaats krijgt de methode van ons onderzoek aandacht. Is de intertextuele analyse van nut gebleken, om tot consistente onderzoeksresultaten te komen? Wat is daarbij van belang gebleken en waar zijn verdere resultaten van onderzoek te verwachten, als deze methode verder gevolgd wordt?

Een tweede cluster vragen betreft de inhoud van de boodschap die Paulus in dit hoofdstuk wil overbrengen. Kunnen de onderzoeksresultaten verder helpen in de vragen die er zijn over de eenheid en consistentie van Paulus' gedachtegang in Romeinen 9-11, waarvan Romeinen 10 het middendeel vormt? Uiteraard zal geen nieuwe exegetische rondgang door de hoofdstukken 9 en 11 ondernomen kunnen worden. Wel kan de boodschap die op grond van de exegese van Romeinen 10 gevonden is, verbonden worden met de belangrijkste inhoudelijke kwesties die vanuit het in de inleiding gereleveerde onderzoek met betrekking tot deze capita genoemd zijn. Het gaat dan vooral om de vraag of hier sprake is van verschillende soteriologische concepten en op welke manier Gods predestinerend handelen verbonden is met de menselijke verantwoordelijkheid.

Bij wijze van epiloog zullen enkele overwegingen volgen, die een verbinding willen leggen tussen de exegese van dit gedeelte uit het *corpus Paulinum* en de huidige relatie van de kerk met Israël.

I. INTERTEXTUELE ANALYSE: EEN VRUCHTBARE METHODE

In de inleiding zijn enkele methodische uitgangspunten geformuleerd voor het onderzoek dat ik wilde gaan ondernemen. Terugziende is mijn conclusie, dat een consequent mee-luisteren naar de oudtestamentische context van de citaten die Paulus in zijn gedachtegang invoegt, tot opmerkelijke resultaten kan leiden.

Formeel

Van belang voor deze methode is een zekere mate van objectiviteit in het aanwijzen van verbanden met de context van een citaat. De apostel zal er zelf aanleiding toe moeten geven, om deze context in rekening te nemen, wanneer hij een tekst aanhaalt. Die objectiviteit vereist, dat een dergelijk verband in elk geval op verschillende plaatsen langs literaire weg moet worden aangetoond, zo werd in de inleiding vastgesteld.⁹⁷²

In de analyse die is ondernomen bleek inderdaad op verschillende plaatsen, dat in formele zin zichtbaar gemaakt kon worden, dat Paulus metterdaad meer van een

⁹⁷² Vgl. blz. 33,46.

tekst aanduidt, dan alleen de woorden die hij aanhaalt. Hij hecht grote waarde aan woordovereenkomsten. Dat blijkt bijvoorbeeld, als hij een woord aan een citaat toevoegt, om het nauw te laten aansluiten aan een volgend citaat,⁹⁷³ of als hij een enkelvoud in een meervoudsvorm verandert, om het citaat precies te kunnen betrekken op wat hij zelf voor ogen heeft.⁹⁷⁴

Wanneer dit belang dat Paulus hecht aan formele overeenkomsten onderkend wordt, valt het op wanneer hij bewust een persoonlijk voornaamwoord in een citaat opneemt dat betrokken is op een begrip dat hij niet mee citeert, maar dat wel noodzakelijk is om zijn aanhaling te kunnen begrijpen.⁹⁷⁵ Ook is het dan frappant te noemen, dat hij woorden uit een citaat weglaat, terwijl deze wel een formele brug zouden kunnen vormen naar zijn eigen gedachtegang.⁹⁷⁶ Kennelijk kan hij woorden die hij niet letterlijk opneemt in zijn citaat wel mee blijven horen, ook zonder deze expliciet aan te halen. Deze formele overwegingen op grond van de analyse van de tekst, brengen tot de objectieve constatering, dat Paulus inderdaad rekent met de context van zijn citaat.

Wanneer dit gezien is, kunnen op dit spoor meer verbindingen ontdekt worden. Het is opgevallen, dat Paulus teksten aanhaalt die vanuit hun context diverse terminologische verbindingen te zien geven met zijn eigen gedachtegang. Andersom kan hij belangrijke sleutelwoorden uit een tekst, die in de oudtestamentische context van cruciaal belang zijn voor de structuur van het gedeelte waaruit het citaat genomen is, ook gebruiken om er zijn eigen gedachtegang mee te structureren.⁹⁷⁷ De hoeveelheid van deze waarnemingen is te groot, om deze als toevallig terzijde te schuiven. Langs formele weg kan zo zichtbaar worden gemaakt, dat Paulus inderdaad de context van zijn citaten mee laat klinken en verbindt met de manier waarop hij zijn eigen gedachtegang ontwikkelt.

Hiermee wordt een aantal onderzoeksresultaten van D.-A. Koch opnieuw bevestigd. Paulus neemt een citaat op in zijn eigen gedachtegang, en kan het citaat daartoe zelfs enigszins aanpassen.⁹⁷⁸ Dat werd op verschillende plaatsen zichtbaar. Hij gebruikt de citaten dus om deze dienstbaar te maken aan de boodschap van het evangelie, zoals hij deze overbrengt. Andersom is het ook zo, dat de tekst die hij citeert en het verband waarin de tekst staat, van invloed zijn op de vormgeving van de gedachtegang van Paulus.

Inhoudelijk

Naast het feit dat de citaten de vormgeving van de boodschap van Paulus mede bepaald hebben, kon ook een netwerk van inhoudelijke verbindingen geconstateerd worden tussen de teksten die Paulus gebruikt, hun respectievelijke context en de manier waarop Paulus deze inweeft in zijn eigen boodschap. Er is dus sprake van een voortdurende wisselwerking. De boodschap van het evangelie bepaalt hoe een citaat vanuit zijn eigen verband wordt opgenomen, waar de aansluiting plaatsvindt,

⁹⁷³ Πᾶς toegevoegd aan Jes. 28:16, om een woordovereenkomst te bereiken met Joël 3:5, vgl. blz. 242.

⁹⁷⁴ Εὐαγγελιζόμενος enkelvoud in Jes. 52:7 veranderd in een meervoud, vgl. blz. 177.

⁹⁷⁵ Αὐτά in het citaat uit Lev. 18:5, vgl. blz. 95.

⁹⁷⁶ Ἀκοῇ εἰρήνης uit Jes. 52:7, vgl. blz. 177.

⁹⁷⁷ M.n. de woordcombinatie στόμα en καρδιά, vgl. blz. 140-142, 145-147.

⁹⁷⁸ Vgl. blz. 24,25.

en zelfs op welke manier deze kan worden omgevormd ten dienste van het evangelie. En tegelijk kunnen de teksten en hun context ingrijpend invloed uitoefenen op de inhoud van de boodschap die Paulus overbrengt, doordat hij wezenlijke sleutelwoorden en motieven vanuit het Oude Testament zijn eigen boodschap laat inkleuren.

Koch heeft aangegeven dat Paulus er blijk van geeft dat zijn theologisch denken beslissend gevormd is door zijn omgang met de Schriften, en dat dat blijkt uit de manier waarop hij zijn citaten aanhaalt.⁹⁷⁹ De studie van de citaten uit Romeinen 10 heeft deze constatering bevestigd, maar eveneens een stap verder gevoerd. Het is niet alleen zo, dat Paulus' denken zelf gevormd is door de boodschap van de Schriften die hij citeert. Door het invoegen van de citaten die hem zelf gevormd hebben in zijn verkondigende betoog, bereikt hij een effect bij zijn hoorders, dat verder reikt dan een bevestiging en onderstreping van de boodschap die hij als apostel reeds aan hen heeft doorgegeven. De citaten worden zelf onderdeel van die boodschap.

De manier waarop Paulus de citaten inweeft in zijn verkondigend schrijven en het effect dat deze citaten hebben voor wie zich bewust is van de oudtestamentische context waaruit deze genomen zijn, krijgt een belangrijke functie in de boodschap die de apostel overbrengt. Hij kan hier iets mee bereiken, wat zijn eigen conceptuele uitdrukkingsvermogen te boven gaat. Paulus is niet alleen zelf hoorder van het woord, hij neemt zijn hoorders in zijn horen mee. Het begrip ἀκοή werd daardoor gevormd: het “door ons gehoorde” klinkt opnieuw als woord van God in de mond van de apostel, dat opnieuw om eenzelfde horen vraagt.⁹⁸⁰ De woorden die hem zelf gevormd hebben, laat de apostel in zijn schrijven doorklinken om zijn hoorders er ook door te vormen en hen verder te helpen in de vragen die hij aan de orde stelt. Dat is het geval, omdat de citaten op meer duiden dan de woorden kunnen uitdrukken. Ze brengen een veel grotere wereld van openbaring van God in de geschiedenis van zijn volk aan het licht. Dat licht laat Paulus bewust mee schijnen als hij een aantal teksten uit die openbaring als schijnwerpers neerzet.

Vrucht van studie van groter tekstgedeelte

Het is van belang gebleken om een groot aantal citaten na elkaar te analyseren en op elkaar te betrekken. Ten eerste kon op die manier voorkomen worden, dat vanuit één bepaald bijbelgedeelte heel Paulus' gedachtegang zou worden ingekleurd. In de inleiding is geconstateerd dat het gevaar van een intertextuele benadering daarin bestaat, dat een auteur een specifieke context die hij van belang acht, geheel inleest in de teksten die hij uitlegt. R.B. Hays onderstreept hetzelfde als wat D.-A. Koch heeft aangegeven, dat Paulus alleen maar kan denken in wisselwerking met de Schriften die hij leest en waar hij mee leeft.⁹⁸¹ Maar ondertussen krijgt de opmerking bij Hays toch een geheel andere kleur dan bij Koch. Koch laat er mee zien, dat op beslissende plaatsen in Paulus' theologische uiteenzettingen citaten uit het Oude Testament een grote rol spelen, en dat een aantal woorden uit die citaten kunnen zijn

⁹⁷⁹ Vgl. blz. 24,25, m.n. nt. 116.

⁹⁸⁰ Vgl. Rom. 10:16,17 en blz. 188,189.

⁹⁸¹ Vgl. blz. 32,33.

omgevormd om precies in Paulus' eigen gedachtegang te kunnen passen. Koch neemt zijn uitgangspunt in de precieze vorm van het citaat en legt vandaar uit een verbinding met een groter tekstverband in het Oude Testament. Voor Hays kan een minimale echo van een motief uit het Oude Testament al voldoende zijn, om een verwantschap te veronderstellen. Hij neemt eerder zijn uitgangspunt in zo'n groter tekstverband en kan dat laten meeklinken in zijn uitleg van de nieuwtestamentische tekst, ook als een tekstgedeelte daar in objectieve zin slechts een minieme aanleiding toe geeft.⁹⁸² Daarom stelde ik in de inleiding vast, dat het van groot belang is langs literaire weg aan te tonen, dat een bepaald tekstverband mee-klinkt. Doordat een grote hoeveelheid citaten achter elkaar zijn geanalyseerd, konden zekeringen worden ingebouwd om te voorkomen dat één specifieke tekst vanuit de voorkeur van de exegeet een raster legt over de uitleg.

De in deze studie toegepaste intertextuele analyse bracht vervolgens een veel groter netwerk van tekstverbindingen aan het licht, dan ik op grond van de gereleveerde exegetische literatuur kon vermoeden. Wanneer men dit netwerk in ogenschouw neemt, zal dit een verrijking voor het verstaan van de tekst opleveren. Het is vruchtbaar gebleken om daarbij niet alleen te letten op woordverbindingen en motiefverbindingen tussen de directe context van de citaten en de gedachtegang van Paulus, maar ook op het grote aantal intertextuele verbindingen tussen de citaten onderling.

Dat werd zichtbaar bij de eerste twee teksten, het citaat uit Leviticus 18 en het mengcitaat uit Deuteronomium. Een sleutelwoord uit de aangehaalde tekst van Leviticus 18:5 speelt een prominente rol in de directe context van de volgende citaten uit Deuteronomium 8,9 en 30. Verschillende terminologische overeenkomsten en motiefverbindingen leggen bruggen tussen de directe context van het citaat uit Leviticus en de citaten uit Deuteronomium.

Datzelfde verschijnsel kwam nog veel duidelijker aan het licht in de vele verbindingen tussen de acht citaten uit Romeinen 10:11-21. Er konden formele overeenkomsten worden aangetoond vanuit de citaten met de context van de citaten er omheen, vanuit de context van de citaten met de context van de citaten er omheen en vanuit de tekst en de context van de citaten met de directe context van de brief, waarin Paulus deze teksten citeert.

Door de grote hoeveelheid onderlinge terminologische en thematische verbindingen tussen de citaten, gelezen in hun context, kan het begrijpelijker gemaakt worden, hoe Paulus er toe gekomen is om van het ene naar het andere citaat te geraken in zijn denk- en schrijfwerk. Hier is geen sprake van een willekeurige opsomming van citaten, die toevallig één woord of één gedachte bevatten die Paulus kon gebruiken. Integendeel, het netwerk van intertextuele verbindingen laat zien, hoe nauw de citaten met elkaar in verband staan.

In diverse studies is al wel gewezen op het bestaan van dergelijke netwerken, bijvoorbeeld door een heel aantal citaten vanuit een Bijbelboek uit het Oude Testament met elkaar te vergelijken. Dit is echter nog niet aangetoond vanuit een studie van een groter aaneengesloten tekstgedeelte uit het *corpus Paulinum*, zoals uit

⁹⁸² Vgl. blz. 33, nt. 164.

de inleiding is gebleken. Door deze studie wel te ondernemen, heb ik de – voor mij verrassende – ontdekking gedaan, dat alle door Paulus aangevoerde citaten onderling verbonden zijn door een breed vertakt netwerk van woordverbindingen en motiefverbindingen.

Ook dat feit laat op formele wijze het belang ervan zien, de context van de citaten actief te betrekken in de exegese. Hier ligt een objectief te constateren aanknopingspunt voor een inhoudelijke evaluatie van deze verbanden. Omdat deze verbanden door de van te voren gepreciseerde methode van intertextuele analyse konden worden aangetoond, is deze methode van groot belang gebleken voor een goede uitleg van dit gedeelte.

II. EENHEID VAN DE BOODSCHAP: EEN THEOLOGISCHE VERDIEPING

De intertextuele uitleg van de citaten uit Romeinen 10 heeft nieuwe aanzetten opgeleverd voor het verstaan van de inhoud van de boodschap die Paulus overbrengt. Daar ligt het grootste winstpunt van deze methode van exegese. Door deze analyse toe te passen op een groter aaneengesloten gedeelte, dat zeer centraal is in Paulus' denken, kan ook het theologisch inzicht in het geheel van de problematiek die Paulus in Romeinen 9-11 aan de orde stelt, verder geholpen worden.

Verskillende gezichtspunten

Het is onmiskenbaar, dat er verschillende gezichtspunten zijn tussen deze drie hoofdstukken uit de brief aan de Romeinen. In de inleiding werd gewezen op de suggestie van H. Räisänen om hier te spreken van drie verschillende soteriologische concepten met betrekking tot Israël. In Romeinen 9 zou de predestinatie door God beslissend zijn voor het verkrijgen van het heil, in Romeinen 10 het geloof in Jezus Christus als κύριος en in Romeinen 11 is het behoren bij Gods verbond met Israël voldoende.⁹⁸³ Daarmee staat het zicht op de éénheid van deze hoofdstukken onder grote spanning. Die spanning wordt mede veroorzaakt, zo is gebleken, door een bepaalde interpretatie van het μυστήριον uit Romeinen 11. Voor velen die de spanning tussen de verschillende hoofdstukken benadrukken, lijkt Romeinen 11:25,26 de aanleiding te zijn om de verkiezing en de verwerping waarvan in Romeinen 9 gesproken wordt als een tijdelijk gezichtspunt te zien, dat uiteindelijk – ook in tijdelijke zin – omsloten wordt door Gods verkiezing van geheel Israël.⁹⁸⁴

Om die reden kan door veel auteurs geen recht gedaan worden aan alle drie de gezichtspunten die in deze hoofdstukken naar voren komen, maar gaat uiteindelijk één gezichtspunt zozeer de totale visie bepalen, dat de eerdere uitspraken van Paulus daaraan ondergeschikt gemaakt worden. In de inleiding was de conclusie, dat indien men de drie genoemde gezichtspunten blijvend op elkaar wil betrekken, het onderzoek de verhouding van goddelijke predestinatie en menselijke verantwoordelijkheid apart zal moeten thematiseren. Wanneer er meer helderheid

⁹⁸³ Vgl. blz. 8,9.

⁹⁸⁴ Vgl. blz. 11,12.

komt in het denken over deze verhouding, zal dat de vragen met betrekking tot de eenheid van Romeinen 9-11 verder kunnen helpen.⁹⁸⁵

Verhouding goddelijke predestinatie en menselijke verantwoordelijkheid

Precies op deze kwestie kon door de exegese van Romeinen 10 met behulp van de intertextuele analyse zoals we die hebben ondernomen, een duidelijker antwoord komen dan tot nog toe vanuit het gereleveerde exegetische onderzoek gegeven is. Dat antwoord laat de uitspraken van Paulus over Gods verkiezend handelen geheel staan, zonder daar vanuit een andere gedachte die daarmee concurreert op enigerlei wijze iets van af te doen.

Gods verkiezend handelen zou niet langer een verkiezend handelen zijn als dat gebaseerd is op menselijke beslissingen die God vooruitzag, op grond waarvan Hij zijn beslissingen nam. Ook is Gods verkiezend handelen niet langer een verkiezend handelen, als dat in de tijd beperkt is, omdat er uiteindelijk door een ander soort verkiezing een einde aan gemaakt wordt. Gods verkiezend handelen is naar zijn aard alomvattend en alles bepalend. Dat is het uitgangspunt van Romeinen 9 en dat wordt door het vervolg niet terzijde geschoven.

Paulus blijft in zijn denken een beslissende plaats toekennen aan Gods handelen, ook als hij in Romeinen 10 de focus richt op de reden waarom de meerderheid van Israël niet tot het heilbrengende aanroepen van Jezus als κύριος gekomen is. De resultaten van de exegese van de beide clusters van citaten in Romeinen 10, hebben dat eensluidend laten zien. Met name komt dat aan het licht, als de context van de citaten wordt mee-gehoord.

Tegelijk bleek dat Paulus voluit de verantwoordelijkheid van Israël kon blijven benadrukken in het afwijzen van het evangelie. Om deze beide gezichtspunten samen te blijven zien, bleek het van groot belang om te luisteren naar de manier waarop de teksten die Paulus aanhaalt via hun eigen context deze verantwoordelijkheid in het grotere kader van Gods verbondsomgang met Israël zetten. Terugziende is het relatief eenvoudig om de grote lijn van Gods leiding te herkennen. Daarmee kan het alomvattende van Gods handelen sterk voor het voetlicht worden gebracht. Tegelijk brengt de apostel de teksten zodanig ter sprake, dat de hoorder zich geheel naast Israël weet te staan en beseft dat het in het luisteren naar deze woorden aankomt op een concrete overgave daaraan.

Luisteren als aangesprokene

In de resultaten van de exegese uit het vorige hoofdstuk is gewezen op het belang, het standpunt te beseffen, van waaruit de vragen naar de verhouding van goddelijk en menselijk handelen gesteld worden. Wanneer deze gesteld worden vanuit de behoefte om hier voor het verstand helderheid in te krijgen, plaatst men zichzelf als het ware boven de geschiedenis, waarin God zijn woord laat klinken en door dat woord leiding geeft aan zijn volk. Wanneer men op dat standpunt gaat staan, zal er geen helderheid komen. Dan wordt de vraag naar de verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen een logische vraag naar de ruimte waarin een mens de vrijheid heeft om zelf beslissingen te nemen. Daarmee gaat een mens op een standpunt staan

⁹⁸⁵ Vgl. blz. 12-14.

die hem niet toekomt, liet Paulus al zien met het beeld van het leem en de pottenbakker (Rom. 9:20).

De manier waarop Paulus de teksten in zijn gedachtegang invoert, laat niet alleen zien hoe hij zelf tot zijn theologische overtuiging gekomen is, maar ook hoe hij zijn hoorders daar wil brengen. Dit inzicht dat vanuit de methodische overwegingen naar voren kwam, is ook voor de benadering van de inhoud van zijn boodschap van groot belang. Door het invoeren van de citaten in zijn brief, wijst Paulus zijn hoorders en lezers een weg. Door metterdaad naar dit woord te horen, dat hij zelf vernomen heeft en opnieuw laat klinken als ἀκοή waarin de levende stem van God spreekt, zullen zijn hoorders verder komen in hun denken over de verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen. Dan is dat geen abstract denken, geabstraheerd namelijk van de concrete situatie waarin men als hoorder naar deze stem luistert. Integendeel, God wil precies door het luisteren naar zijn woord, zoals het de geschiedenis door als ἀκοή geklonken heeft, verder leiden.

Het kan zijn, dat men dit woord hoort zonder zich er metterdaad aan over te geven. Het kan zijn, dat men de woorden verneemt, zonder tot een werkelijk begrip ervan te komen. Uiteindelijk kan alleen God zelf het echte horen en echte begrijpen schenken, zo is gebleken vanuit de context van de citaten. Dat is evenwel gebleken op een manier, die de hoorder wilde meenemen in een beweging naar een ander luisteren, omdat God het niet bij het niet-horen en niet-begrijpen wil laten. De context van de citaten wees daar telkens op als een wonder van genade. God wil zijn volk niet loslaten en blijft trouw aan zijn woord, ook als dat op dit moment gehoord wordt zonder dat het werkelijk verstaan en beleden wordt.

Meer eenheid

Wanneer deze dynamiek in het gebruik van de begrippen luisteren en begrijpen wordt opgemerkt, kan er meer eenheid in de verschillende gezichtspunten komen, zoals deze in de korte verwijzing naar het standpunt van Räisänen werden aangeduid. Er is een verbinding tussen Romeinen 10 en Romeinen 9, omdat Gods handelen ook in Romeinen 10 beslissend het menselijk handelen omsluit. En er is een verbinding tussen Romeinen 10 en Romeinen 11, omdat ook in Romeinen 10 Gods verbond met Israël blijft staan en het belang daarvan onderstreept wordt. Dat bleek op verschillende plaatsen in de resultaten van de exegese zoals die in de vorige twee hoofdstukken zijn weergegeven. Daarbij werd op verschillende plaatsen een bijzondere wisselwerking aangewezen tussen Gods werk onder Israël en onder de heidenen. De ongehoorzaamheid van Israël kreeg een plaats in Gods handelen aan de heidenen en Gods handelen aan de heidenen had de bedoeling om Israël tot jaloezie te brengen.⁹⁸⁶ Deze bijzondere verhouding tussen Gods werk met Israël en de heidenen werd vanuit de context van de citaten mee-gehoord in Romeinen 10 en zal in Romeinen 11 verder worden uitgewerkt.

Het zou de moeite waard zijn om met behulp van de in deze studie gevolgde methode ook de beide omliggende hoofdstukken uit de brief aan de Romeinen nauwkeurig te volgen. Ik heb er verwachting van, dat daarmee het zicht op de

⁹⁸⁶ Vgl. blz. 244.

eenheid van Paulus' gedachtegang in de capita 9-11 nog scherper kan worden. Op grond van de gegevens die vanuit de intertextuele analyse van Romeinen 10 naar voren zijn gekomen, is er alle aanleiding om die verwachting aan het eind van deze studie als desideratum voor een volgend onderzoek te uiten.

III. EPILOOG: KERK EN ISRAËL

Het valt buiten het bestek van de exegetische vraagstelling, maar ik wil deze studie niet beëindigen zonder een korte reflectie op de verbinding van de hier geboden analyse van de woorden van Paulus en het gesprek met Israël vandaag. Romeinen 10 en de hier geboden uitleg ervan, kunnen een stimulans zijn om dat gesprek te zoeken en te continueren.

Trouw aan Israël

Zowel vanuit de context van de eerste twee citaten uit de Thora als vanuit de context van de tweede citatenrij in dit hoofdstuk kwam als een dragende gedachte naar voren, dat God zijn verbond met Israël gestand doet en dat zal blijven doen.⁹⁸⁷ Zelfs vanuit de context van het laatste citaat van Romeinen 10 – dat op het eerste gezicht slechts Israëls onbegrijpelijke weigering in het licht stelt, om de liefde die spreekt uit Gods uitgestoken armen positief te beantwoorden – bleek dat Gods liefde groter is dan het tekort aan wederliefde. Het tekort van Israël wordt door de manier waarop de citaten tot spreken komen in Paulus' brief, in het kader van een groter plan van God gezet, waarin Hij uiteindelijk ook Israël op het oog houdt. Dat is het expliciete uitgangspunt van het vers dat direct volgt op het laatste citaat uit Romeinen 10: God heeft zijn volk zeker niet verstoten. Integendeel, Romeinen 11 laat zien hoe God zelfs het “nee” van Israël in een groter plan invlecht, waarin Hij het heil van geheel Israël op het oog houdt en uiteindelijk op zijn manier ook bewerken zal.⁹⁸⁸

Ik ben niet de gedachte toegedaan, dat dit impliceert dat er voor Israël een “Sonderweg” tot het heil is, buiten Jezus Christus om.⁹⁸⁹ Ik meen ook goede gronden te hebben om Romeinen 11:25,26 niet zodanig uit te leggen, dat daarmee de totale gedachtegang van Paulus een andere wending krijgt, omdat uiteindelijk geheel Israël op een andere manier gered zal worden, dan op de manier waarop hij er tot op dat moment over heeft gesproken.⁹⁹⁰ Integendeel, ik interpreteer het *μυστήριον* waar Paulus in deze verzen over spreekt zodanig, dat het de onbevattelijke verbondenheid van Gods werk aan Israël en onder de heidenen, zoals dat in Romeinen 11 en ook daarvoor al is beschreven, op een bijzondere manier kwalificeert als werk van God dat te groot is voor ons verstand.⁹⁹¹

⁹⁸⁷ Vgl. blz. 155, 242-244.

⁹⁸⁸ Vgl. Rom. 11:11,12,15,25,26,30-32.

⁹⁸⁹ Dit kan o.m. blijken uit de bovenstaande exegese van Rom. 9:30-10:4. Tegenover b.v. F. Mußner, “Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26)”, *Kairos* 18 (1976), 241-255, “Gottes ‘Bund’ mit Israel nach Römer 11,27” in H. Frankemölle, ed., *Der Ungekündigte Bund?* QD 172, Freiburg/Basel/Wien 1998, 157-170

⁹⁹⁰ Vgl. wat ik weergaf n.a.v. N.T. Wright in de inleiding, blz. 12,13.

⁹⁹¹ Vgl. mijn “Hoop voor Israël, gegronde verwachting?” in K. van Bakkum, M.C. Mulder (red.), *Hoe leest u ‘Israël’?*, Barneveld 2009, 49-64, oorspr. in *TR* 51 (2008), 322-335.

Dit gezegd zijnde, kan het resultaat van het bovenstaande exegetische onderzoek vooral helpen, om de goede houding te vinden voor het noodzakelijke gesprek met Israël. Vanuit het besef, dat Israël luistert naar dezelfde Schriften, als waar ik als christen naar luister, zal ik Israël in de eerste plaats naast mij zien staan. Evenmin als het mogelijk is om vanuit een statisch standpunt voor het verstand volkomen klaarheid te verkrijgen ten aanzien van de relatie tussen Gods handelen en menselijk handelen, evenmin is het mogelijk een positie in te nemen tegenover Israël, alsof ik als christen uit de heidenen het complete overzicht kan krijgen over Gods handelen met Israël vandaag en het antwoord van Israël daarop. Ik kan daarover alleen spreken als mede-betrokkene, als iemand die naar hetzelfde woord mag luisteren, als waar Israël nog steeds naar luistert en mee zoekt te leven.

Ἡ ἀκοή ἡμῶν

Ik besef dat het van beslissend belang is om kennis te hebben van het evangelie van Jezus Christus, om dit woord op de juiste manier te verstaan. Ik besef dat dat evangelie geloofsgehoorzaamheid vraagt en dat er maar Eén is, die tot het werkelijke verstaan van het evangelie kan brengen. Daarom kan ik vanuit mijn eigen verstaan van de Schriften voluit getuigen van Hem die mij tot die overgave gebracht heeft, terwijl ik mij daarmee niet boven de ander plaats, die dit woord op dit moment op een andere manier verstaat. In het gesprek met Israël vandaag kan ook de manier waarop Paulus naar de Schriften geluisterd heeft een plaats krijgen, als de gesprekspartners er samen van overtuigd zijn dat alleen in de houding van een werkelijk willen leren van de Schriften, God ons verder wil leiden.

In die leiding gaat het vandaag evenals in de tijd van Paulus om de vraag naar het heil. Er zullen op dat punt even scherpe verschillen aan het licht kunnen komen, als in de tijd van Paulus. De manier waarop we daarover kunnen spreken, zal heel anders zijn, omdat de geschiedenis van twintig eeuwen kerkelijke interpretatie van de woorden van Paulus tussen ons in staat. Parallel daaraan staat een eeuwenlange geschiedenis, waarbij de hoop voor Israël dikwijls omsloeg in antisemitisme, als die hoop niet op de manier waarop de kerk dat verwachtte, beantwoord werd. De grote mate van voorzichtigheid en zelfs argwaan van Joden met betrekking tot het verlangen van christenen om over de gemeenschappelijke Schriften te spreken, is om die reden voluit te begrijpen. Deze kan niet terzijde geschoven worden, alsof die argwaan niet ter zake zou zijn. Integendeel, de toon van het gesprek zal er door bepaald worden.

Niettemin is gebleken, dat er op een zinvolle manier gesprekken te voeren zijn, waar beide gesprekspartners – als luisteraars – winst mee kunnen doen. Wanneer de luisterhouding oprecht is, zal in een dergelijk gesprek overigens niet alleen de heilsvraag naar voren komen. Er zijn meer aspecten van het leven met God, waarin Hij zijn volk vanuit zijn woord leiding wil geven. Ook daarvoor is dezelfde houding nodig en is er veel van elkaar te leren. Wanneer wij als gesprekspartners schouder aan schouder staan in het luisteren naar Gods stem, kan er vooralsnog wellicht eerder een brug tot elkaar komen in een gezamenlijke dienst in de wereld, waarin

een antwoord aan Gods woord gestalte kan krijgen, dan in een gezamenlijke visie op elkaar.⁹⁹²

Naar mijn inzicht is de weg tot een dergelijk samen luisteren open, ook als er diep ingrijpende verschillen van inzicht zijn in de betekenis van het διώκειν τοῦ νόμου zoals Paulus daarover sprak. De enige manier om ondanks deze verschillen verder te komen, ligt precies in het gezamenlijk willen luisteren naar Hem die in zijn Thora tot ons spreekt. Door de vorm van zijn betoog en de inhoud van de citaten die hij erin aanvoerde, wilde Paulus zijn lezers tot die luisterhouding brengen. Zo kan ἡ ἀκοὴ ἡμῶν opnieuw gehoord worden in de hoop dat God brengt tot het juiste verstaan daarvan.

Vanuit het verlangen anderen te laten proeven, dat deze manier van luisteren verder brengt in het verstaan van Gods wegen met Israël en met gelovigen uit de heidenen, is deze studie geschreven. Dat verlangen is direct verbonden met een diep besef, dat Gods wegen ver boven ons begrip uitgaan. Uiteindelijk zal Hij zelf zijn plan met Israël en met de heidenen voltooien. De term μυστήριον blijft Paulus daarvoor niet zonder reden gebruiken.⁹⁹³ De verwondering hierover kan ten diepste niet in een theologische verhandeling worden gevat, maar alleen op de wijze van een lofzang worden beleden.⁹⁹⁴

Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen:
Hem zij de heerlijkheid tot in eeuwigheid!

⁹⁹² Vgl. B. Longenecker, "On Israel's God and God's Israel, Assessing supersessionism in Paul", *JTS* NS 58 (2007), 26-44, die stelt dat de mooiste bijdrage aan de Joods-christelijke dialoog door Paulus geleverd is in zijn aandacht voor de armen. Hij vervolgt: "In this component of Paul's gospel to Gentile Christians there is no trace of supersessionism, only a Judaism spawning other forms of Judaism to offset a deep-rooted need in the name of the gracious and just God of Israel", 43,44.

⁹⁹³ Zie m.n. mijn "Hoop voor Israël", 58-61.

⁹⁹⁴ Een toetssteen voor juiste theologiebeoefening is de vraag of deze kan eindigen in lofprijzing. Dat geldt in het bijzonder met betrekking tot de reflectie op Gods verkiezend handelen en op de relatie met Israël, Rom. 11:36.

Literatuurlijst

In het notenapparaat wordt bij de eerste verwijzing in principe de volledige titel opgenomen. Bij volgende verwijzingen wordt hetzelfde werk met een logische afkorting aangeduid.

In deze literatuurlijst zijn primaire bronnen apart vermeld, zowel tekstuitgaven als vertalingen, alfabetisch gesorteerd op naam van de redacteur c.q. vertaler. Daarna volgt een korte lijst van naslagwerken, vervolgens een opsomming van relevante secundaire literatuur. Voor de afkortingen van tijdschriften en series heb ik mij gericht naar P.H. Alexander e.a., eds., *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, Peabody 1999.

TEKSTUITGAVEN EN VERTALINGEN

- Aland B. e.a., eds., *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993²⁷, 8^e herdr. 2001
- Braude, W.G., ed., *The Midrash on Psalms*, 2 dln., Yale Judaica Series XIII, New Haven 1959
- Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha I*, London 1983
- Chilton, B.D., *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 11, Edinburgh 1987
- Clarke, E.G., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance*, New Jersey 1984
- Díez Macho, A., ed., *Neophyti I, Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, Tomo V Deuteronomio, Madrid 1978
- Díez Macho, A., ed., *Neophyti I, Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, Tomo III Levítico, Madrid 1971
- Drazin, I., *Targum Onqelos to Deuteronomy. An English Translation of the Text with Analysis and Commentary (based on A. Sperber's edition)*, New York 1982
- Elliger, K., W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata*, Stuttgart 1997⁵
- Grossfeld, B., *The Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers*, The Aramaic Bible 8, Edinburgh 1988
- Holm-Nielsen, S., *Die Psalmen Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV,2, Gütersloh 1977
- Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I,II*, Darmstadt 1975⁴
- Kittel, R., P. Kahle, eds., *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973¹⁶
- Kraus, W., M. Karrer, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009
- Levey, S.H., *The Targum of Ezekiel. Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 13, Edinburgh 1987
- Lohse, E., *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch*, Darmstadt 1981³

- Luther, M., *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*, Wittenberg 1545, H. Volz e.a., ed., 2 dln., München 1972, Bonn 2004
- Luther, M., *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* (Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984), Stuttgart 1987
- McNamara, M., ed., *Targum Neofiti 1, Deuteronomy, translated, with apparatus and notes*, The Aramaic Bible 5a, Collegeville/Edinburgh 1997
- Merino, L.D., *Targum de Salmos. Biblia Poliglote Complutensa*, Bibliotheca Hispana Biblica 6, Madrid 1982
- Neusner, J., *Sifra. An Analytical Translation* III, Atlanta 1988
- Pritchard, J.B., ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955²
- Rahlfs, A., ed., *Psalmi cum Odis*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum X.1, Göttingen 1931
- Rahlfs, A., ed., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart 1935, herd. 1979
- Rahlfs, A., R. Hanhart, eds, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart 2006
- Sperber, A., *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, The Bible in Aramaic III, Leiden 1962
- Viteau, J., *Les Psaumes de Salomon. Introduction, Texte Grec et Traduction*, Documents pour l'étude de la Bible 42, Paris 1911
- Wendland, P., ed., *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* III, Berlin 1898
- Wevers, J.W., ed., *Deuteronomium*, Septuaginta: Vetus Testamentum graecum III,2, Göttingen 1977
- Wevers, J.W., ed., *Leviticus*, Septuaginta: Vetus Testamentum graecum II,2, Göttingen 1986
- Winter, J., *Sifra, Halachischer Midrasch zu Levitikus*, Breslau 1938
- Ziegler, J., ed., *Duodecim Prophetiae*, Septuaginta: Vetus Testamentum graecum, XIII, Göttingen 1943
- Ziegler, J., ed., *Isaias*, Septuaginta: Vetus Testamentum graecum XIV, Göttingen 1939

NASLAGWERKEN

- Aland, K., ed., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 vols., Berlin/New York, 1983
- Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament* 2, OBO 50/2, Göttingen 1986
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1971⁵
- Bauer, W., K. Aland und B. Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1988⁶
- Blaß, F., A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001¹⁸

- Botterweck, G.J., H. Ringgren, H.-J. Fabry, eds., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 dln., Stuttgart, 1970-2000
- Bushell M.S., M.D. Tan, *BibleWorks*, CDRom, 2003⁶
- Hatch, E., H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 3 dln., Oxford 1897, herdr. Grand Rapids 1991⁵
- Hoffmann, E.S., G.H. von Siebenthal, eds., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen 1990²
- Hübner, H., *Vetus Testamentum in Novo. Band 2: Corpus Paulinum*, Göttingen 1997
- Kittel, G., G. Friedrich, eds., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 dln., Stuttgart, 1933-1979
- Lisowsky, G., ed., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993³
- Louw, J.P., E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 dln., New York, 1988
- Radermacher, L., *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, HNT I,1, Tübingen 1925²
- Schmoller, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1973¹⁵

COMMENTAREN, MONOGRAFIEËN EN ARTIKELEN

- Aageson, J.W., "Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11", *CBQ* 48 (1986), 265-289
- Aageson, J.W., "Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11", *JSNT* 31 (1987) 53-72
- Aageson, J.W., *Paul's Use of Scripture. A Comparative Study of Biblical Interpretation in Early Palestinian Judaism and the New Judaism with special Reference to Romans 9-11*, Diss. Oxford, 1984
- Aageson, J.W., *Written Also for Our Sake. Paul and the Art of Biblical Interpretation*, Louisville, Kentucky 1993
- Abasciano, B.J., *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.1-9. An Intertextual and Theological Exegesis*, JSNTSup 301, London, New York, 2005
- Aichele, G., G.A. Phillips, "Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis", *Semeia* 69,70 (1995), 7-18
- Aletti, J.-N., "L'argumentation paulinienne en Romains 9", *Bib* 68 (1987), 41-56
- Aletti, J.-N., "Paul et Israël d'après Rm 9-11", *LumVie* 48 (1999), 27-36
- Aletti, J.-N., *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991
- Alkier, S., R.B. Hays, eds., *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte Intertextueller Bibellektüre*, Tübingen 2005
- Althaus, P., *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1966
- Anderson, R.D. Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, CBET 18, Kampen 1996
- Anderson, V.N., "Une relecture Paulinienne de l'histoire d'Israël (Rm 9-11)" in G.J. Brooke, Th. Römer, eds., *Ancient and Modern Scriptural Historiography*, BETL 207, Leuven 2007, 269-281
- Aus, R.D., "Paul's Travel Plans to Spain and the "full Number of the Gentiles" of Rom. XI 25", *NT* 21 (1979), 232-262

- Avemarie, F., "Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur Rabbinischer Soteriologie", *NTS* 45 (1999), 108-126
- Avemarie, F., "Israels rätselhafter Ungehorsam. Römer 10 als Anatomie eines von Gott provozierten Unglaubens" in F. Wilk, J. R. Wagner, eds., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, Tübingen 2010, 299-320
- Avemarie, F., *Tora und Leben*, TSAJ 55, Tübingen 1996
- Baaij, P.K., *De adressaten van de Brief aan de Romeinen. In het bijzonder naar aanleiding van Romeinen 1:1-17*, Heerenveen 2007
- Baaij, P.K., *Israël en de volken. Exegetische studie van Romeinen 9-11*, Heerenveen 2003
- Baarda, T., "Het einde der wet is Christus, Rom. 10:4-15, een midrasj van Paulus over Deut. 30:11-24", *GTT* 88 (1988), 202-248
- Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* 1, Leipzig 1899, 2, Leipzig 1905, herdr. Darmstadt 1965
- Badenas, R., *Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective*, JSNTSup 10, Sheffield 1985
- Baesy-Murray, G.R., "The Righteousness of God in the History of Israel and the Nations: Romans 9-11," *RevExp* 73, 1976, 437-50
- Balla, P., "Individual Texts and Overall Pictures" in W.M. Alston jr., M. Welker, eds., *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity II. Biblical Interpretation in The Reformed Tradition*, Grand Rapids/Cambridge 2007, 34-42
- Barr, J., *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London 1966
- Barrett, C.K., "Romans 9,30-10,21: Fall and Responsibility of Israel" in L. Lorenzi, ed., *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Monographische Reihe von "Benedictina" 3, Rome 1977, 99-121
- Barrett, C.K., *The Epistle to the Romans*, HNTC, New York, 1957
- Barth, M., "Das Volk Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus" in id., *Paulus - Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg 1977, 45-134
- Barth, M., *The People of God*. JSNTSup 5, Sheffield 1983
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin/New York, 1971
- Baxter, A.G., Ziegler, J.A., "Paul and Arboriculture: Romans 11.17-24", *JSNT* 24 (1985), 25-32
- Beale, G.K., *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1994
- Beauchamp, P., "Lecture et relectures du Quatrième Chant du Serviteur : d'Isaïe à Jean" in J. Vermeijlen, ed., *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 325-355
- Bechtler, S.R., "Christ, the Τέλος of the Law: the Goal of Romans 10:4", *CBQ* 56 (1994), 288-308
- Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, SUNT 3, Göttingen 1964

- Beker, J. Ch., "Paul the Theologian, Major Motifs in Pauline Theology" in id., *The Triumph of God. The Essence of Paul's Thought*, Minneapolis 1990, 117-135, oorspr. in *Int* 43 (1989), 352-365
- Beker, J. Chr., "Echoes and Intertextuality: On the Role of Scripture in Paul's Theology" in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNT 83, Sheffield 1993, 64-69
- Beker, J. Chr., *Der Sieg Gottes*, Stuttgart 1988, oorspr.: *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, Minneapolis 1980
- Beker, J. Chr., "Romans 9-11 in the Context of the Early Church" *PSBSup* 1 (1990) 40-55
- Bekken, P.J., "Paul's Use of Deut 30,12-14 in Jewish Context. Some Observations" in P. Borgen, S. Giversen eds., *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, 183-205
- Bell, R.H., *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, WUNT 2. 63, Tübingen 1994
- Belli, F., *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, AnBib 183, Roma 2010
- Benoit, P., "L'Église et Israël" in id., *Exégèse et Théologie III*, Paris 1968, 422-441
- Benoit, P., "La question juive selon Rom IX-XI d'après K.L. Schmidt," *RB* 55 (1948), 310-312
- Benoit, P., "La valeur spécifique d' Israël dans l' histoire du salut" in id., *Exégèse et Théologie III*, 1968, 415-421
- Berkley, T.W., *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*, SBLDS 175, Atlanta 2000.
- Betz, O., "Die Heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus", *TBei* 9 (1978) 1-21
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 1-12*, HTKAT, Freiburg/Basel/Wien 2003
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 28-39*, HTKAT, Freiburg/Basel/Wien 2010
- Beuken, W.A.M., *Jesaja*, POT, Ila, Nijkerk 1979, Iib, Nijkerk 1983, IIIa en IIIb, Nijkerk 1989
- Beyschlag, W., *Die paulinische Theodicee, Römer IX-XI: Ein Beitrag zur biblischen Theologie*, Halle 1868
- Bieder, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sogenannten Descensus ad infernos*, ATANT 19, Zürich 1949
- Black, M., "The Christological Use of the Old Testament in the New Testament", *NTS* 18 (1971), 1-14
- Blackman, C., "Divine Sovereignty and Missionary Strategy in Romans 9-11", *CJT* 21 (1965), 124-134
- Blenkinsopp, J., *Ezekiel*, Int 23, Louisville 1990
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-55*, AB 19a, New York 2002
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 56-66*, AB 19b, New York 2003
- Block, D.I., *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*, NICOT, Cambridge 1997
- Bloesch, D.G., "'All Israel will be saved': Supersession and the Biblical Witness," *Int* 43 (1989), 130-142
- Boers, H., "The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans", *Svensk Exegetisk Årsbok* 47 (1982), 184-196
- Böhler, D., "'Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir'? Was betrachtet der Sänger von Ps. 19?", *BZ* 53 (2009), 82-93

- Bonsirven, J., *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*, Paris 1939
- Bonwetsch, J.N., "Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt", *TSK*, Fs Th. Zahn, 1908, 1-22
- Bornkamm, G., "Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee und Rechtfertigung)" in id., *Das Ende des Gesetzes*, München 1952, 196-210
- Bornkamm, G., *Paulus*, Stuttgart 1977³
- Bouttier, M., "Le Traité sur les Juifs d' un exégète chrétien", *ETR* 57 (1982), 221-243
- Boyarín, D., *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London 1994
- Boyarín, D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana Studies in Biblical Literature, 1990
- Brandenburger, E., "Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Rom. 9)", *ZTK* 82 (1985), 1-47
- Braun, H., *Das Alte Testament im Neuen Testament*, *ZTK* 59 (1962), 16-32
- Brawley, A., "Grafted in. Why Christians are Thinking about a Jewish Biblical Theology", *BTB* 30 (2000), 120-128
- Brewer, D.I., "The Hermeneutical Method of Early Judaism and Paul" in *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 C.E.*, Tübingen 1992
- Brodie, Th.L., D.R. MacDonald, S.E. Porter, eds., *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*, Sheffield 2007
- Brotzman, E.R., *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction*, Grand Rapids 1994
- Brown, J.K., *Scripture as Communication. Introducing Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids 2007
- Brown, M.J., "Faith, Knowledge and the Law; or Maybe the Jews will be saved. Clement of Alexandria's Reading of Romans 10-11 in *Stromateis* 2", *SBL* 1998 *SP* 2, 921-942
- Brown, R.E., *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament*, Philadelphia, 1968
- Bruce, F.F., *Commentary on Galatians*, NIGTC, Grand Rapids 1982
- Bruce, F.F., *Paul. Apostle of the Free Spirit*, Exeter 1977 (in USA: *Paul. Apostle of the Heart set Free*, Grand Rapids, 1977)
- Bruggen, J. van, *Romeinen, Christenen tussen stad en synagoge*, CNT-3, Kampen 2006
- Bultmann, R., "Christus des Gesetzes Ende", *BEvT* 1 (1940), 3-27
- Burchard, Chr., "Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus" in id., *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, Berlin 1997, 341-362
- Buren, P.M. van, "The Church and Israel: Romans 9-11", *PSBSup* 1 (1990), 5-18
- Byrne, B., 'Sons of God' – 'Seed of Abraham', *AnBib* 83, Rome 1979
- Caird, G.B., "Predestination - Romans 9-11", *EvT* 68 (1957), 324-27
- Campbell, J.C. "God's People and the remnant", *SJT* 3 (1950), 78-85
- Campbell, W.S., "'All God's Beloved in Rome!' Jewish Roots and Christian Identity" in S.E. McGinn, ed., *Celebrating Romans. Template for Pauline Theology*, Fs R. Jewett, Grand Rapids/Cambridge 2004, 67-82
- Campbell, W.S., "Christ the end of the Law" in E.A. Livingstone, ed., *Studia Biblica* 1978.III, JSNTSup 3, Sheffield 1980, 73-81

- Campbell, W.S., "Paul's Missionary Practice and Policy in Romans", *IBS* 12 (1990), 2-25
- Campbell, W.S., "Salvation for Jews and Gentiles: Krister Stendahl and Paul's Letter to the Romans", *StudBib* 3 (1978), 65-72
- Campbell, W.S., "The Freedom and Faithfulness of God in Relation to Israel", *JSNT* 13 (1981), 27-45
- Campbell, W.S., "The Place of Romans IX-XI within the Structure and Thought of the Letter", *SE* III (1982), 121-131
- Campbell, W.S., *Paul and the Creation of Christian Identity*, London/New York 2008
- Carena, O., *Il resto di Israele; Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema deo Resto*, diss. Liverani, 1985
- Carson, D.A., ed., *It is Written. Scripture citing Scripture*, Fs B. Lindars, Cambridge 1988
- Caubet Iturbe, F.J., "'... et sic omnis Israel salvus fiet'. Rom 11,26" in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* 1, *AnBib* 17, Roma 1963, 329-340
- Cerfaux, L., "Le privilège d' Israël selon S. Paul" in *Receuil L. Cerfaux II* (1954), 339 e.v.
- Cerfaux, L., *The Church in the Theology of St. Paul*, New York 1959
- Chibicki-Revneanu, N., "Leben im Gesetz, die paulinische Interpretation von Lev 18:5 (Gal 3:12; Röm 10:5)", *NT* 50 (2008), 105-119
- Chilton, B., "Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism" *ExAud* 4 (1988), 27-37
- Christensen, D.L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6b, Nashville 2002
- Ciampa, R.E., "Deuteronomy in Galatians and Romans" in M.J.J. Menken, S. Moyise, eds., *Deuteronomy in the New Testament. The New Testament and the Scriptures of Israel*, Library NTS 358, London/New York 2009, 99-117
- Clements, R.E., "'A remnant Chosen by Grace' (Romans 11:5): *The Old Testament Background and Origin of the Remnant Concept*" in id., *Pauline Studies*, Fs F.F. Bruce, Devon 1980, 106-121
- Coetzee, J.C., *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament*, Potchefstroom 1965
- Conzelmann, H., "Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?" in *Theologie als Schriftauslegung*, München 1974, 191-206
- Conzelmann, H., "Fragen an Gerhard von Rad", *EvT* 24 (1964), 113-125
- Cook, J.L., "The Christian Witness to the Jew", *SJT* 36 (1983), 145-162
- Cook, M.J., "Paul's Argument in Romans 9-11", *RevExp* 103 (2006), 91-111
- Coppens, J., "Le 'Mystère' dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumraniens" in id., *Littérature et Théologie Pauliniennes* *RechBib* V, Bruges/Paris, 1960, 142-165
- Corley, B., "The Jews, the Future and God (Romans 9-11)", *SwJT* 19 (1976), 42-56
- Corley, B., *The Significance of Romans 9-11: A Study in Pauline Theology*, diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1975
- Cosgrove, C.H., "Rhetorical Suspense in Romans 9-11. A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election", *JBL* 115 (1996), 271-287
- Coxhead, S.R., "Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ", *WTJ* 86 (2006), 305-320
- Craigie, P.C., *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids 1976

- Cranfield, C.E.B., "Romans 9:30-10:4", *Int* 34 (1980), 70-74
- Cranfield, C.E.B., "Some notes on Romans 9:30-33" in W.H. Kümmel, E.E. Ellis, eds., *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, 35-43
- Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols, ICC, Edinburgh 1975 en 1979
- Czajkowski, M., "'Czyż Bóg odrucił lud swój?' (Rm 11,1) Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj ('Heeft God zijn volk verworpen?' (Rom. 11:1). De rol van Israël in de heilsgeschiedenis vandaag.)", *Studia Theologica Varsaviensia* 23 (1985), 45-54
- Dahl, N.A., "The future of Israel" in id., *Studies in Paul*, Minneapolis 1977
- Dahl, N.A., *Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, diss. Oslo 1941
- Dalmer, J., *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus*, Gütersloh 1894
- Dautenberg, G., "Der Gott Israels in Röm 9-11" in U. Busse, ed., *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments*, Freiburg i.B. 2003, 102-129
- Davidson, F., *Pauline Predestination*, London 1945
- Davies, G.F., *Ezra & Nehemia*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Minnesota 1999
- Davies, W.D., "Paul and the People of Israel", *NTS* 24 (1977/78), 4-39
- Davies, W.D., "Romans 11:13-24: A Suggestion" in A. Benoit e.a., eds., *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique*, Fs M. Simon, Paris 1978, 131-44
- Davies, W.D., *Jewish and Pauline Studies*, London 1984
- Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948
- Déaut, R. le, "Targumic Literature and NT Interpretation", *BTB* 4 (1974), 243-289
- Dekker, J., *De rotsvaste fundering van Sion. Een exegetisch onderzoek naar het Sionswoord van Jesaja 28,16*, Zoetermeer 2004
- Dekker, J., *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*, OTS 54, Leiden 2007
- Demson, D.E., "Israel as the Paradigm of Divine Judgment: An Examination of a Theme in the Theology of Karl Barth", *JES* 26 (1989), 611-627
- Dewey, A.J., "A Re-Hearing of Romans 10:1-15", *Semeia* 65 (1994), 109-127
- Dewey, A.J., "Acoustics of the Spirit: a Hearing of Romans 10" in *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 9, Cincinnati 1989, 212-230
- Di Lella, A., "Tobit 4,19 and Romans 9,18. An Intertextual Study", *Bib* 90 (2008), 260-263
- Dietzfelbinger, Chr., *Heilsgeschichte bei Paulus?*, TEH 126, München 1965
- Dietzfelbinger, Chr., *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*, TEH 95, München 1961
- Dinkler, E., "Prädestination bei Paulus", *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 241 e.v. - mit Nachtrag, oorspr. in W. Schneemelcher, ed., Fs G. Dehn, Neukirchen 1957, 81-102
- Dinter, P.E., "Paul and the Prophet Isaiah", *BTB* 11 (1983), 48-52
- Dion, H.M., "La prédestination chez saint Paul", *RSR* 53 (1965), 5-43
- Dion, H.M., "Predestination in Saint Paul", *TD* 15 (1967), 144-49
- Dodd, C.H. *The Epistle of Paul to the Romans*, MNTC, New York 1932

- Dodd, C.H., *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament Theology*, London 1952
- Doeve, J.W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954
- Donaldson, T.L., "Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the *Sonderweg* Reading of Paul", *JSNT* 29 (2006), 27-54
- Donfried, K.P., *The Romans Debate*, Minneapolis 1977
- Draisma, S., ed., *Intertextuality in Biblical Writings*, Fs B. van Iersel, Kampen 1989
- Dreyfus, F. O.P., "L'actualisation à l'intérieur de la Bible", *RB* 83 (1976), 161-202
- Dreyfus, F., "Le passé et le présent d'Israël (Rom 9,1-15; 11,1-24)" in L. Lorenzi, ed., *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Monographische Reihe von "Benedictina" 3, Rome 1977, 131-151
- Dreyfus, F., "Reste d'Israël" in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 55, Paris 1981, 432-436
- Duggan, M.W., *The covenant renewal in Ezra-Nehemia (Neh. 7:72b-10:40). An Exegetical and Theological Study*, SBLDS 164, Atlanta 2001
- Dunn, J.D.G., "'Righteousness from the Law' and 'Righteousness from Faith': Paul's Interpretation of Scripture in Romans 10:1-10" in G.F. Hawthorne, ed., *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Grand Rapids/Tübingen 1987, 216-228
- Dunn, J.D.G., "The New Perspective on Paul", *BJRL* 65 (1983), 95-122
- Dunn, J.D.G., *Romans 9-16*, WBC 38b, Dallas, 1988
- Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998
- Dupont, J., "'Le Seigneur de tous' (Ac 10:36; Rm 10:12): Arrière-fond scripturaire d'une formule christologique" in G.F. Hawthorne, O. Betz, eds., *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs E.E. Ellis, Grand Rapids/Tübingen 1987, 229-236
- Eckert, J., "Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm. 11: 25-32) – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?" in K. Backhaus e.a. eds., *Schrift und Tradition*, Paderborn 1996, 57-84
- Eckstein, H.-J., "'Nahe ist dir das Wort'. Exegetische Erwägungen zu Römer 10:8", *ZNW* 79 (1988), 204-220
- Edgar, C.F. III, "Paul and the Law: A Narrative Analysis of the Pentateuch and Its Significance for Understanding Romans 9:30-10:4", *STRev* 39 (1995/6), 269-284
- Eichholtz, G. *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972
- Eichrodt, W., *Israel in der Weissagung des Alten Testaments*, Zürich 1951
- Elliger, K., "Das Gesetz Leviticus 18" in id., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, TB 32, München 1966, 232-259, oorspr. in *ZAW* 67 (1955), 1-25
- Elliger, K., *Jesaja II*, BKAT 11,1, Neukirchen 1971
- Elliger, K., *Leviticus*, HAT 4, Tübingen 1966
- Ellingworth, P., "Translation and Exegesis: A Case Study (Rom 9:22 ff)", *Bib* 59 (1978), 396-402
- Ellis, E.E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT 18, Tübingen 1978, Grand Rapids 1980
- Ellis, E.E., "The New Testament Use of the Old Testament" in B. Corley e.a., eds., *Biblical Hermeneutics. A Comparative Introduction to Interpreting Scripture*, Nashville 2002², 72-89, oorspr.: "How the Old Testament Uses the Old" in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity, New Testament Essays*, WUNT 18 (1978), Grand Rapids 1980, 147-172

- Ellis, E.E., "The Old Testament Canon in the Early Church" en "Biblical Interpretation in the New Testament Church" in id., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, WUNT 54, Tübingen 1991, oorspr. in S. Safrai e.a., *Mikra*, CRINT II.1, Assen/Maastricht/Philadelphia 1974, resp. 653-724 en 653-724
- Ellis, E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957
- Ellis, E.E., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, WUNT 54, Tübingen 1991
- Ellison, H.L., *The Mystery of Israel*, Grand Rapids 1966
- Enns, P., "Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture. Moving Beyond a Modernist Impasse", *WTJ* 65 (2003), 263-287
- Epp, E.J., "Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith? (Romans 9:1-5)", *HTR* 79 (1986), 80-90
- Eskola, T., "Paul, Predestination and 'Covenantal Nomism' - Reassessing Paul and Palestinian Judaism", *JSJ* 28 (1997), 390-412
- Evans, C.A., "Listening for Echoes of Interpreted Scripture" in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield 1993, 46-51
- Evans, C.A., "Paul and the Hermeneutics of 'True Prophecy'. A Study of Romans 9-11", *Bib* 65 (1984), 560-70
- Evans, C.A., "Paul and the Prophets. Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with Special Reference to Romans 9-11)" in S.K. Soderlund, N.T. Wright, eds., *Romans and the People of God*, Fs G.D. Fee, Grand Rapids 1999, 115-128
- Evans, C.A., J.A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNTSup 148, Sheffield 1997
- Evans, C.A., J.A. Sanders, eds., *From Prophecy to Testament*, Peabody 2004
- Evans, C.A., J.A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield 1993
- Evers, R., *Talmoedisch Denken. De methodologie van de Talmoed en de dertien interpretatieregels van Rabbi Jisjmaël*, Amsterdam 1999
- Fabris, R., "La 'gelosia' nella lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani" *RdT* 27 (1986), 15-33
- Fensham, F.C., *The Book of Ezra and Nehemia*, NICOT, Grand Rapids 1982
- Feuillet, A., "L'Espérance de la 'conversion' d' Israël en Rm 11,25-32; L'interprétation des versets 26 et 31" in id., *De la Tôrah au Messie*, Fs H. Cazelles, Paris 1981, 483-492
- Feuillet, A., "Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains", *RB* 57 (1950), 336-387, 489-529
- Feuillet, A., "Les privilèges et l'incrédulité d' Israël dans les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains", *Esprit et Vie* 92 (1982), 481-488, 497-506
- Feuillet, A., *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres Pauliniennes*, Paris 1966
- Fischer, J., "Paul in his Jewish Context", *EvQ* 57 (1985), 211-236
- Fischer, J.A., "Dissent within a religious community: Rom. 9-11", *BTB* 10 (1980), 105-110
- Fitzmyer, J., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, New York, 1993
- Floor, L., *De nieuwe exodus*, diss. Potchefstroom 1969

- Flückiger, F., "Christus, des Gesetzes τέλος", *TZ* 11 (1955), 153-157
- Frankemölle, H., "Bund/Bünde im Römerbrief: Traditionsgeschichtlich begründete Erwägungen zur Logik von Röm 9-11, in C. Dohmen, C. Frevel, eds., *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Fs F.-L. Hossfeld, SBS 211, Stuttgart 2007, 69-84
- Friebel, K.G., "The Decrees of Yahweh That Are 'Not Good': Ezekiel 20:25-26" in R.L. Troxel e.a., eds., *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*, Fs M.V. Fox, Winona Lake 2005, 21-36
- Fuller, D.P., *Gospel and Law: Contrast or Continuum?*, Grand Rapids 1980
- Gadenz, P.T., *Called from the Jews and from the Gentiles*, WUNT 2. 267, Tübingen 2009
- Gager, J.G., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York 1983
- Galling, K., *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, Gießen 1928
- Gaston, L., "For all the Believers. The Inclusion of Gentiles as the Ultimate Goal of Torah in Romans" in id., *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 116-134
- Gaston, L., "Israel's Enemies in Pauline Theology", *NTS* 28 (1982), 400-423
- Gaston, L., "Paul and the Torah" in A.T. Davies, ed., *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71
- Gathercole, S.J., "Torah, Life, and Salvation. Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament" in C.A. Evans, ed., *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody 2004
- Gathercole, S.J., *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids/Cambridge 2002
- Gerleemann, G., "Rest im Alten Testament. Eine terminologische Studie" in Fs M.A. Beek, Assen 1974
- Getty, M.A., "Paul and the Salvation of Israel: a Perspective on Romans 9-11", *CBQ* 50 (1988), 456-469
- Getty, M.A., "Paul on the Covenants and the Future of Israel", *BTB* 17 (1987), 92-99
- Getty, M.A., *An Apocalyptic Perspective on Rom 10.4*, Leuven 1990, oorspr.: *Christ is the End of the Law. Rom 10:4 in its Context*, diss. Leuven 1975
- Giblin, C.H., *In Hope of God's Glory. Pauline Theological Perspectives*, New York 1970
- Gignac, A., "Citation de Lévitique 18,5 en Romains 10,5 et Galates 3,12. Deux lectures différentes des rapports Christ-Torah?", *EgT* 25 (1994), 367-403
- Gignac, A., "La Bonne Nouvelle d'Esaië au service de l'Evangile de Paul. Rm 10,14-17 comme relecture de Es 52,6-53,1", *SR* 28 (1999), 345-361
- Gignac, A., "Le Christ, ΤΕΛΟΣ de la loi (Rm 10,4). Une lecture en termes de continuité et de discontinuité dans le cadre du paradigme paulinienne de l'élection", *ScEs* 46 (1994), 55-81
- Gignac, A., *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11*, Sciences bibliques 9, Montréal/Paris 1999
- Gignac, A., *La théologie paulinienne de l'Élection en Rm 9-11 et son rapport au dialogue entre Juifs et chrétiens – analyse structurelle et intertextuelle*, diss. Montréal, 1996

- Glombitza, O., "Apostolische Sorge. Welche Sorge treibt den Apostel Paulus zu den Sätzen Röm. XI 25ff. ?", *NovT* 7 (1964) 312-318
- Gnilka, J., *Der Epheserbrief*, HTKNT 10,2, Freiburg/Basel/Wien, 1982³
- Goldberg, A.M., "Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Röm 10,6-7", *BZ NF* 14 (1970), 127-129
- Goldingay, J., *Psalms*, Baker Commentary, Grand Rapids 2006
- Goldingay, J., *The Message of Isaiah 40-55*, London/New York 2005
- Goppelt, L., "Israel und die Kirche, heute und bei Paulus" in id., *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, 165-189
- Goppelt, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939, herdr. Darmstadt 1981
- Gorday, P., *Principles of Patristic Exegesis. Rom. 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, Studies in the Bible and Early Christianity 4, diss. Vanderbilt 1980, New York 1983
- Gordon, T.D., "Why Israel Did not Obtain Torah-Righteousness. A Translation Note on Rom. 9:32", *WTJ* 54 (1992), 163-166
- Gore, C., "The argument of Rom. IX-XI" in *Studia Biblica et Ecclesiastica* 3, Oxford 1891, 37-45
- Gräßer, E., "Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche" in id., ed., *Kontinuität und Einheit*, Fs F. Mußner, Freiburg i. Br. 1981, 411-429
- Gräßer, E., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen, 1985
- Green, J.B., ed, *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Grand Rapids 1995
- Greenberg, M., *Ezechiel 1-20*, HTKAT, Freiburg/Basel/Wien 2001
- Groves, J.W., *Actualisation and Interpretation in the Old Testament* SBLDS 86, Atlanta, 1987
- Grund, A., 'Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes'. *Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit*, WMANT 103, Neukirchen 2004
- Grundmann, W., "Paulus aus dem Volke Israel, Apostel der Völker", *NovT* 4 (1960), 267-291
- Guerra, A.J., "Romans: Paul's Purpose and Audience with Special Attention to Romans 9-11", *RB* 97 (1990), 219-237
- Gundry Volf, J.M., *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*, WUNT 2. 37, Tübingen 1989
- Gunneweg, A.H.J., *Nehemia*, KAT 19,2, Gütersloh 1987
- Güttgemans, E., "Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? Zur strukturellen Relevanz von Röm 9-11 für die Theologie des Römerbriefs", *Studia Linguistica Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie*, München 1971
- Gyllenberg, R., *Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus*, Stuttgart 1973
- Haacker, K., "Paulus und das Judentum", *Jud* 33 (1977), 161-177
- Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, THKNT 6, Leipzig 1999
- Hafemann, S., "The Salvation of Israel in Romans 11:25-32. A Response to Krister Stendahl" *ExAud* 4 (1988) 38-58
- Hahn, F., "Zum Verständnis von Römer 11,26a: '... und so wird ganz Israel gerettet werden'" in M.D. Hooker, S.G. Wilson, eds., *Paul and Paulinism*, Fs C.K. Barrett, London 1982, 221-234

- Hall, W.S., *Paul as a Christian Prophet in his Interpretation of the Old Testament in Romans 9-11*, Chicago 1982
- Hanhart, R., "Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit" in id., *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, Tübingen 1999, 194-213
- Hanhart, R., "Textgeschichtliche Probleme der LXX" in M. Hengel e.a., eds., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen 1994, 1-19
- Hanson, A.T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, London 1974
- Hanson, A.T., *The New Testament Interpretation of Scripture*, London 1980
- Harding, M., "The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11: 11-36", *ABR* 46 (1998), 55-69
- Harnack, A. von, "Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden", *SBA* 1928, 124-141
- Harrington, D.J., *God's People in Christ. New Testament Perspectives on the Church and Judaism*, Philadelphia 1980, 57-66
- Harrington, D.J., "Israel's Salvation according to Paul", *BiTod* 26 (1988), 304-308
- Harrison, E.F., "Romans" in F.G. Gaebelin e.a., eds., *ExpBC* 10, Grand Rapids 1976, 1-172
- Hartley, J.E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992
- Hasel, G.F., *The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, Michigan 1972
- Hatina, Th., "Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies. Is there a Relationship?" *BibInt* 7, (1999), 28-43
- Hausmann, J., *Israels Rest. Studien zur Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*, Stuttgart 1987
- Haynes, S.R., "'Recovering the Real Paul'. Theology and Exegesis in Romans 9-11", *ExAud* 4 (1988), 70-84
- Hays, R.B., "'Who has Believed our Message?' Paul's Reading of Isaiah," in *SBLSP* 1998 I, Atlanta 1998, 205-224
- Hays, R.B., "On the Rebound. A Response to Critique of Echoes of Scripture in the Letters of Paul" in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNT 83, Sheffield 1993, 70-97
- Hays, R.B., *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, New Haven/London 1989
- Hays, R.B., *The Conversation of Imagination. Essays on Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005
- Hebel, U.J., ed., *Intertextuality, Allusion and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies*, London/New York 1989
- Heller, J., "Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10,6-7", *EvT* 32 (1972), 478-486
- Hertog, C.G. den, "Gaat tot zijn poorten in met lof" in C.J. van den Boogert, G.C. den Hertog, red., *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie*, Zoetermeer 1999, 17-33
- Hesse, F., *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin 1955
- Hills, J.V., "Christ was the Goal of the Law", *JTS* 44 (1993), 585-592
- Hofius, O. "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens" in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 1-14, oorspr in *ZTK* 77 (1980), 186-199

- Hofius, O., “‘Fides ex auditu’. Verkündigung und Glaube nach Römer 10,4-17” in J. von Lüpke, E. Thaidigsmann, eds., *Denkraum Katechismus*, Fs O. Bayer, Tübingen 2009, 71-86
- Hofius, O., “Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 177-202, oorspr. in *ZTK* 83 (1986), 297-324
- Hofius, O., “Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 50-74, oorspr. in *ZTK* 80 (1983), 262-286
- Hofius, O., “Das vierte Gottesknechtlied in den Briefen des Neuen Testaments” in id., *Neutestamentliche Studien*, WUNT 132, Tübingen 2000, 340-360, oorspr. in *NTS* 39 (1993), 414-437
- Hofius, O., “Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels”, *ZNW* 58 (1967), 289-291
- Hofius, O., “Die Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsratschlusses. Erwägungen zur Herkunft eines neutestamentlichen Theologumenon” in id., *Neutestamentliche Studien*, WUNT 132, Tübingen 2000, 191-202, oorspr. in *ZNW* 64 (1973), 135-145
- Hofius, O., “Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 75-120
- Hofius, O., “Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 33-49, oorspr. in W. Maas, *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, München/Zürich 1983, 25-46
- Hofius, O., “Wort Gottes und Glaube bei Paulus” in id., *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 148-174
- Hofius, O., “Zur Auslegung von Römer 9,30-33” in id., *Paulusstudien II*, WUNT 143, Tübingen 2002, 155-166, oorspr. in J. Mertin e.a., eds., *Mit unsrer Macht ist nichts getan ...*, Fs Dieter Schellong, Frankfurt a.M., 1993, 163-174
- Hofius, O., “‘All Israel Will be Saved’. Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9-11” in *The Church and Israel. Romans 9-11*, PSBSup 1, New York 1990, 19-39
- Hofius, O., “Zur Septuaginta-Übersetzung von Jes 52,13b” in id., *Exegetische Studien*, WUNT 223, Tübingen 2008, 243-245, oorspr. in *ZAW* 104 (1992), 107-110
- Holl, K., “Der Kirchenbegriff bei Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde” in id., *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1928, 44-67, oorspr. in *SBA* 1921, 920-947
- Holmgren, F.C., *The Old Testament and the Significance of Jesus*, Grand Rapids, 1999
- Hooker, M.D., “Beyond the Things that are Written? St. Paul’s use of Scripture”, *NTS* 27 (1981), 295-309
- Hooker, M.D., “Christ, the ‘End’ of the Law” in D.E. Aune e.a., eds., *Neotestamentica et Philonica*, Fs P. Borgen, NovTSup 106, Leiden etc. 2003, 126-146
- Horrell, D.G., “A New Perspective on Paul? Rereading Paul in a Time of Ecological Crisis”, *JSNT* 33 (2010), 3-30
- Horst, P.W. van der, “‘Laws that were not Good’: Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity” in J.N. Bremmer, F. García Martínez, eds., *Sacred*

- History and Sacred texts in Early Judaism*, Fs A.S. van der Woude, Kampen 1992, 94-118
- Horst, P.W. van der, "Only Then Will All Israel Be Saved. A Short Note on the Meaning of *kai houtoos* in Romans 11:26", *JBL* 119 (2000), 521-525
- Hossfeld, F.-L., E. Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, NEchtB 29, Würzburg 1993
- Howard, G.E., "Christ the End of the Law. The Meaning of Romans 10.4ff", *JBL* 8 (1969), 331-337
- Hruby, K., "Israël, peuple de Dieu. Existe-t-il une théologie d'Israël dans l'Eglise?", *LumVie* 18 (1969), 58-82
- Hübner, H., "'Intertextualität' - die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen", *TLZ* 116 (1991), 881-898
- Hübner, H., "Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments. Eine programmatische Skizze", *KD* 27 (1981), 2-19
- Hübner, H., "Der 'Messias Israels' und der Christus des Neuen Testaments", *KD* 27 (1981), 217-240
- Hübner, H., "Gal. 3,10 und die Herkunft des Paulus", *KD* 19 (1973), 215-231
- Hübner, H., "Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht" in W. Haase, H. Temporini, eds., *ANWR* II, 25.4: Religion, Berlin/New York 1987, 2649-2840
- Hübner, H., B. Jaspert, *Biblische Theologie: Entwürfe der Gegenwart*, Neukirchen 1999
- Hübner, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments 2. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993
- Hübner, H., *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, FRLANT 136, Göttingen 1984
- Hummel, H.D., *Ezekiel 1-20*, Concordia Commentary, Saint Louis 2005
- Humphrey, E.M., "Why bring the Word Down? The Rhetoric of Demonstration and Disclosure in Romans 9:30-10:21" in S.K. Soderlund, N.T. Wright, eds., *Romans and the People of God*, Fs G.D. Fee, Grand Rapids 1999, 129-148
- Hvalvik, R., "A 'Sonderweg' for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25-27", *JSNT* 338 (1990), 87-107
- Ito, A., "The Written Torah and the Oral Gospel. Romans 10:5-13 in the Dynamic Tension between Orality and Literacy", *NovT* 48 (2006), 234-260
- Jegher-Bucher, V., "Erwählung und Verwerfung im Römerbrief? Eine Untersuchung von Römer 11,11-15", *TZ* 47 (1991), 326-336
- Jeremias, J., "Der Gedanke des 'Heiligen Restes' im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu" in id., *Abba*, Göttingen 1966, 121-132, oorspr. in *ZNW* 42 (1949), 184-194
- Jewett, P.K., *Election & Predestination*, Grand Rapids 1985
- Jewett, R., "Prophezeiung als Stückwerk. Paulus und die Juden in Römer 9-11" in H. Lindner, ed., *'Ich bin ein Hebräer'*, Zum Gedenken an Otto Michel (1903-1993), Gießen 2003
- Jewett, R., "The Basic Human Dilemma: Weakness or Zealous Violence? Romans 7:7-25 and 10:1-18", *ExAud* 13 (1997), 96-109
- Jewett, R., *Romans. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007
- Johnson, D.G., "The Structure and Meaning of Romans 11", *CBQ* 46 (1984), 91-103

- Johnson, E.E., *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, SBLDS 109, Atlanta 1989
- Jolivet, I., "Christ, the TELOS in Romans 10:4. Both Fulfillment and Termination of the Law", *ResQ* 51 (2009), 13-30
- Jong, H. de, *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen 2002
- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, ATD 18, Göttingen 1973
- Kaiser, W.C., "Leviticus 18:5 and Paul: Do This and You Shall Live (Eternally?)", *JETS* 14 (1971), 19-28
- Kammler, H.-C., "Die Prädikation Jesu Christi als 'Gott' und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b", *ZNW* 94 (2003), 164-180
- Käsemann, E., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus" in id., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 181-193
- Käsemann, E., "Paulus und Israel" in id., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 194-197
- Käsemann, E., "Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief" in id., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 108-139
- Käsemann, E., *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1974²
- Keesmaat, S.C., "The Psalms in Romans and Galatians" in S. Moyise, M.J.J. Menken, *The Psalms in the New Testament*, London 2004, 139-162
- Kellenberger, E., "Heil und Verstockung. Zu Jes. 6.9f bei Jesaja und im Neuen Testament", *TZ* 48 (1992), 268-275
- Keller, W., *Gottes Treue – Israels Heil. Römer 11,25-27 – Die These vom 'Sonderweg' in der Diskussion*, diss. Freiburg i.B. 1997, SBB 40, Stuttgart 1998
- Kennedy, G.A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984
- Kettunen, M., *Der Abfassungszweck des Römerbriefs*. AASF Diss. Hum. Litt. 18, Helsinki 1979
- Kiesow, K., *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, OBO 24, Freiburg/Göttingen 1979
- Kim, J.D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, SBLDS 176, Atlanta 2000
- Kim, S., "The 'Mystery' of Romans 11:25-6 Once More", *NTS* 43 (1997), 412-429
- Kim, S., *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids/Cambridge 2002
- Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*. WUNT 2. 4, Tübingen 1981, 1984²
- Kirk, J.R.D., "Why Does the Deliverer Come ἐκ Σιῶν (Romans 11.26)?", *JSNT* 33 (2010), 81-99
- Klappert, B., "Traktat für Israel ..." in M. Stöhr, ed., *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1982, 58-137
- Klein, G., "'Christlicher Antijudaismus'. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch", *ZTK* 79 (1982), 411-450
- Koch, D.-A., "The Quotations of Isaiah 8,14 and 28,26 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8", *ZNW* 101 (2010), 223-240
- Koch, D.-A., *Der Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986

- Kocúr, M., *National and Religious Identity. A Study in Galatians 3,23-29 and Romans 10,12-21*, ÖBS 24, Frankfurt a.M. 2003
- Koole, J.L., *Jesaja II*, COT, I, Kampen 1985, II, Kampen 1990
- Koole, J.L., *Jesaja III*, COT, Kampen 1995
- Kotansky, R.D., "A Note on Romans 9:6: *ho logos tou theou* as the Proclamation of the Gospel", *SBT* 7 (1977), 24-30
- Kraus, G., *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1977
- Kraus, H.J., "Das Telos der Tora. Biblisch-theologische Meditationen" in id., *Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen 1988, 55-82
- Kraus, H.J., *Psalmen*, BKAT 15,1, Neukirchen 1978⁵, 1989⁶
- Kremers, H., "Das Ölbaumgleichnis in Röm 11, 17-24" in Th.C. de Kruijf, H. v.d. Sandt, eds., *Sjaloom*, Fs A.C. Ramselaar, Arnhem 1983, 109-122
- Kristeva, J., "Word, Dialogue and Novel" in T. Moi, ed., *The Kristeva Reader*, Oxford 1986, 34-61.
- Kruger, M.A., "Naby jou is die Woord! - Romeine 10:8" in J.C. Coetzee, ed., *Koninkryk, Gees en Woord*, Fs L. Floor, Pretoria 1988, 81-97
- Kruijf, Th. de, "The Perspective of Romans 10," *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 62 (2001), 171-189
- Kümmel, W.G., "Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwärtigen Forschungslage" in L. Lorenzi, ed., *Die Israelfrage nach Röm 9-11, Monographische Reihe von Benedictina* 3, Rome 1977, 15-56
- Kümmel, W.G., *Heilsgeschehen und Geschichte*, Bd. 2, Ges. Aufsätze 1965-1977, Marburg 1978
- Kundert, L., "Christus als Inkorporation der Tora. τέλος γὰρ νόμου χριστός, Röm 10,4 vor dem Hintergrund einer erstaunlichen rabbinischen Argumentation," *TZ* 55 (1999), 76-89
- Kuss, O., "Über die Klarheit der Schrift: historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien oder versklavten Willen" in J. Ernst, ed., *Schriftauslegungen*, München 1972, 89-149
- Kuss, O., *Der Römerbrief*, 3 dln., Regensburg 1963-1978
- Kuyper, L.J., "The Hardness of Heart according to Biblical Perspective", *SJT* 27 (1974), 459-474
- Kyrychenko, A., "The Consistency of Romans 9-11", *ResQ* 45 (2003), 215-227
- Laato, A., *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, ConBOT 35, Stockholm 1992
- Laato, T., *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Abo 1991
- Lambrecht, J., "The Caesura between Romans 9.30-3 and 10.1-4", *NTS* 45 (1999), 141-147
- Lambrecht, J., "Israel volgens Rom. 9-11" in R. Bieringer e.a., eds., *Resurrection in the New Testament*, Fs J. Kerkhofs, Leuven 2002, 319-336
- Lambrecht, J., "Israel's Future According to Romans 9-11. An Exegetical and Hermeneutical Approach" in id., ed., *Pauline Studies*, BETL 115, Leuven 1994, 33-54
- Lang, F., "Erwägungen zu Gesetz und Verheißung in Römer 10,4-13" in Chr. Landmesser e.a., eds., *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, Fs O. Hofius, BZNW 86, Berlin/New York 1997, 597-602

- Lawton, A., "Christ: the End of the Law, A Study of Romans 10:4-8", *TJ* 3 (1974), 14-30
- Leene, H., *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja*, diss. Amsterdam 1987
- Lekkerkerker, A.F.N., *De brief van Paulus aan de Romeinen*, II, PNT, Nijkerk 1965
- Lescelius, R.H., "Foreknowledge. Prescience or Predestination?", *Reformation & Revival* 12 (2003), 25-39
- Liechtenthau, R., *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie*, FRLANT NF 18, Göttingen 1922
- Lietzmann, H., *Römer*, HNT 8, Tübingen 1971
- Lim, T.H., *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997
- Lindars, B., "The Old Testament and Universalism in Paul", *BJRL* 62 (1987), 511-527
- Lindars, B., "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology. Prolegomena" in G.K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1994, 137-145, oorspr. in *NTS* 23 (1976), 59-66
- Lindars, B., *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961
- Lindemann, A., "Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5", *ZNW* 73 (1982), 231-250
- Linns, W.C., "Exegesis of *telos* in Romans 10:4", *BR* 33 (1988) 5-12
- Lloyd-Jones, D.M., *Romans. An Exposition of Chapter 9, God's Sovereign Purpose*, Grand Rapids 1992
- Lodahl, M.E., "'Arguing According to the Scriptures'. A Path toward Christian Affirmation of God's People Israel", *QR* 20 (2000), 265-280
- Lodge, J.G., *Romans 9-11. A Reader-Response Analysis*, Int. Studies in Formative Christianity and Judaism 6, Atlanta 1996
- Lohse, E., *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 2003
- Longenecker, B., "Different Answers to Different Issues. Israël, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11", *JSNT* 36 (1989), 95-123
- Longenecker, B., "On Israel's God and God's Israel. Assessing Supersessionism in Paul", *JTS* NS 58 (2007), 26-44
- Lössl, J., "De praedestinatione sanctorum et de dono perseverantiae", V.H. Drecoll, ed., *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 344-347
- Lübking, H.-M., *Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Europäische Hochschulschriften, 23, 260, diss. Münster 1985, Frankfurt a.M. etc. 1986
- Lüdemann, G., *Paulus und das Judentum*, TEH 215 (1983)
- Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, BEvT 49, München 1968
- Lyonnet, S., "Le rôle d'Israël dans l'histoire du salut selon Rom 9-11" in id., *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 264-273
- Lyonnet, S., "Prédestination et réprobation selon Rom 9" in id., *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 274-297
- Lyonnet, S., "Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A Propos de Rom. 10,6-8" in id., *Mélanges Bibliques*, Fs A. Robert, Paris 1956, 494-506
- Maarsingh, B., *Ezechiël II*, POT, Nijkerk 1988

- Maier, Fr. W., *Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*, Münster i.W. 1929
- Maier, G., *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, WUNT 12, Tübingen 1971
- Maillot, A., "Essai sur les citations vétérotestamentaires contenues dans Romains 9 à 11, ou comment se servir de la Torah pour montrer que le 'Christ est la fin de la Torah'", *ETR* 57 (1982), 55-73
- Manson, T.W., "St. Paul's Letter to the Romans - and Others", *BJRL* 21 (1948), 224-240
- Marquardt, F.-W., *Die Juden im Römerbrief*, ThSt(B) 107, Zürich 1971
- Marshall, I.H., "An Assessment of Recent Developments" in D.A. Carson, ed., *It is Written. Scripture citing Scripture*, Fs B. Lindars, Cambridge 1988, 1-21
- Martin, B.L., "Paul on Christ and the Law", *JETS* 26 (1983), 271-282
- Matter, H.M., "Waarheid en verdichting rondom Rom. 11: 26a" in N.J. Hommes e.a., eds., Fs. F.W. Grosheide, *Arcana Revelata*, Kampen 1951
- Matter, H.M., *De toekomst van Israël in het licht van het Nieuwe Testament*, Baarn 1953
- Maurer, E., "Reading the Bible Theologically" in G. Sauter, J. Burton eds., *Revelation and Story. Narrative Theology and the Centrality of Story*, Ashgate 2000, 61-78
- Mayer, B., *Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus*, FB 15, Würzburg 1974
- McCullough, D.W., "If Jesus Is Lord, Why Does It Hurt?", *Reformed Journal* 35 (1985), 11-154
- McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBi 27, Rome 1966
- Meeks, W.A., "Om tilltron till en oförntsbärg Gud. En hermeneutisk meditation över Rom 9-11" (On having Confidence in an Unpredictable God. A Hermeneutical Meditation on Romans 9-11), *Svensk Exegetisk Årsbok* 56 (1991), 101-117
- Meeks, W.A., "On Trusting an Unpredictable God. A Hermeneutical Meditation on Romans 9-11" in J.T. Carroll e.a. eds., *Faith and History*, Fs P.W. Meyer, Atlanta, 1990, 105-124
- Merkle, B.L., "Romans 11 and the Future of ethnic Israel", *JETS* 43 (2000), 709-721
- Merwe, B.J. van der, *Pentateuchtradities in die prediking van Deuterioesaja*, Groningen/Djakarta 1956
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart/New York 1994²
- Meyer, B.F., "Election Historical Thinking in Romans 9-11, and Ourselves" *ExAud* 4 (1988), 1-7
- Meyer, B.F., "Jesus and the Remnant of Israel", *JBL* 87 (1965), 123-130
- Meyer, P.W., "Romans 10.4 and the 'End' of the Law" in J.L. Crenshaw, S. Sandmel, eds., *The Divine Helmsman. Studies in God's Control of Human Events*, Fs L.H. Silberman, New York 1980, 59-78
- Michel, O., "Zum Thema: Paulus und seine Bibel", *WW* 2 (1972), 114-126
- Michel, O., *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 1978⁵
- Michel, O., *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929, Darmstadt 1972²
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22*, AB, New York 2000

- Miller J.C., *The Obedience of Faith. The Eschatological People of God and the Purpose of Romans*, SBLDS 1977, Atlanta 2000
- Miller, P., "Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament", *JSJ* 2 (1971), 29-82
- Minde, H.-J. van der, *Schrift und Tradition bei Paulus, Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*, Paderborner Theol. Stud. 3, München etc. 1976
- Miner, P.S., *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, Naperville 1971
- Mohrmann, D.C., "Making Sense of Sex. A Study of Leviticus 18", *JSOT* 29 (2004), 57-79
- Mohrmann, D.C., *Semantic Collisions at the Intertextual Crossroads. A Diachronic and Synchronic Study of Romans 9:30 – 10:13*, diss. Durham 2001 (ongepubl.)
- Moo, D.J., "Paul and the Law in the Last Ten Years", *SJT* 40 (1987), 287-307
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids/Cambridge, 1996
- Moody Smith, D., "The Pauline Literature" in D.A. Carson, ed., *It is Written. Scripture citing Scripture*, Fs B. Lindars, Cambridge 1988, 265-302
- Moore, W.E., "'Outside' and 'Inside': Paul and Mark", *ExpTim* 103 (1992), 331-336
- Moxnes, H., *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans*, NovTSup 53, Leiden 1980
- Moyise, S. ed., *The Old Testament in the New Testament*, Fs J.L. North, JSNTSup 189, Sheffield 2000
- Moyise, S., "Does the New Testament Quote the Old Testament out of Context?", *Anvil* 11 (1994), 133-143
- Moyise, S., "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament" in id., ed., *The Old Testament in the New Testament*, Sheffield 2000, 14-41
- Moyise, S., "Scripture in the New Testament. Literary and Theological Perspectives", *Neotestamentica* 42 (2008), 305-326
- Moyise, S., *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New*, London 2008
- Moyise, S., M.J.J. Menken, *The Psalms in the New Testament*, London 2004
- Moyise, S., *The Old Testament in the New. An Introduction*, London/New York 2001
- Mulder, M.C., "Hoop voor Israël, gegronde verwachting?" in K. van Bekkum, M.C. Mulder, eds., *Hoe leest u 'Israël'?*, Barneveld 2009, 49-64, oorspr. in *TR* 51 (2008), 322-335
- Mulder, M.C., "Proeven van Joodse uitleg" in J.W. Maris, H.G.L. Peels, eds., *Onthullende Woorden*, Fs J. de Vuyst, Leiden 1997, 101-115
- Mulder, M.C., "The Kingdom, Israel and the Church. Paul's Thoughts on the Relevance of God's Promises to Israel (Romans 9-11)", *IDS* 35 (2001), 289-298
- Müller - Duvernoy, C., "L'apôtre Paul et le problème juif (Étude de Romains IX-XI)", *Jud* 15 (1959), 65-91
- Müller, Chr., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, FRLANT 86, Göttingen 1964
- Müller, K., "Von der Last kanonischer Erinnerungen. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Röm 9-11" in M. Theobald, R. Hopp, eds., *Für alle Zeiten zur Erinnerung' (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur*, Fs F. Mußner, SBS 209, Stuttgart 2006, 203-253

- Müller, K., *Die göttliche Zuvorhersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus*, Halle 1892
- Müller, K.H., *Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffes*, SANT 19, München 1969
- Müller, U.B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, SNT 10, Gütersloh 1975
- Müller, W.E., *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Neukirchen 1973
- Munck, J., *Christus und Israel. Eine Auslegung von Römer 9-11*, Acta Jutlandica teol. Ser. 7, Kopenhagen 1956
- Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954
- Murphy – O'Connor, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996
- Murray, J., *The Epistle to the Romans*, 2 dln., NICNT, Grand Rapids 1968
- Mußner, F., "Die 'Verstockung' Israels nach Römer 9-11", *TTZ* 109 (2000), 191-198
- Mußner, F., "Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26)", *Kairos* 18 (1976), 241-255
- Mußner, F., "Gesetz-Abraham-Israel", *Kairos* 25 (1983), 200-217
- Mußner, F., "Gottes 'Bund' mit Israel nach Römer 11,27" in H. Frankemölle, ed., *Der Unge kündigte Bund? QD 172*, Freiburg/Basel/Wien 1998, 157-170
- Mußner, F., *Traktat über die Juden*, München 1979, 1988²
- Nestingen, J.A., *Christ the End of the Law. Romans 10:4 as an Historical Exegetical-Theological Problem*, diss. Toronto 1984
- Neusner, J., *Judaism in the beginning of Christianity*, Philadelphia 1984
- Noack, B., "Celui qui court. Rom. IX, 16", *StTh* 24 (1970), 113-116
- Noack, B., "Current and Backwater in the Epistle to the Romans", *StTh* 19 (1965), 155-166
- Nygren, A., *Commentary on Romans*, Philadelphia, 1952
- Oegema, G.S., "Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit" in F. Avemarie e.a., *Bund und Tora*, WUNT 92, Tübingen 1996, 229-262
- Oegema, G.S., *Für Israel und die Völker: Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie*, NovTSup 95, Leiden, 1998
- Oepke, A., *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950
- Oesterreicher, J.M., "Israel's Misstep and her Rise, Rom. 9-11" in *SPCIC* 1 (1961), AnBib 17, Roma 1963, 317-338
- Oesterreicher, J.M., *The Israel of God*, Eglewood Cliffs, 1963
- Oropeza, B.J., "Paul and Theodicy. Intertextual Thoughts on God's Justice and Faithfulness to Israel in Romans 9-11", *NTS* 53 (2007), 57-80
- Ortlund, D., "The Insanity of Faith. Paul's Theological use of Isaiah in Romans 9:33", *TJ* 30 (2009), 269-288
- Osborne, W.L., "The Old Testament Background of Paul's 'All Israel' in Romans 11:26", *AJT* 2 (1988), 282-293
- Oss, D.A., "A note on Paul's use of Isaiah", *BBR* 2 (1992), 105-112
- Oss, D.A., "The Interpretation of the 'Stone' Passages by Peter and Paul. A Comparative Study", *JETS* 32 (1989), 181-200
- Osten-Sacken, P. von der, "Römer 9-11. Israel im Zeichen der in Erfüllung gehenden Schrift" in R. Rendtorff, ed., *Arbeitsbuch Christen und Juden*, Gütersloh 1979, 172-174

- Osten-Sacken, P. von der, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids/Cambridge 1998
- Parmentier, M., “Greek Church Fathers on Romans 9”, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 50 (1989), 139-154
- Pauritsch, K., *Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaia 56-66)*, AnBib 47, Roma 1971
- Pedersen, F.N., “Römer 9. Eine Studie über paulinische Praedestinationsverkündigung”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 17 (1954), 138-72
- Peels, H.G.L., *De Wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring*, Zoetermeer 1992
- Peels, H.G.L., *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*, OTS 31, Leiden 1995
- Perrot, C., “L’hésitation herméneutique (Romains 10,4)” in L. Panier, ed., *Le temps de la lecture*, Collectio Divina 155, Paris, 1993
- Perrot, C., “La situation religieuse d’Israël selon Paul : Rm 9-11” in A. Marchadour, *Procès de Jésus. Procès des Juifs?*, LD, Paris 1998
- Pidock-Lester, K., “Romans 10:5-15”, *Int* 50 (1996), 288-292
- Pinto, C.D., “As citacoes de Isaías em Romanos 9-11: um teste para as técnicas hermenêuticas Paulinas”, *VS* 1 (1991), 19-32
- Piper, J., *The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, Grand Rapids 1983
- Plag, C., *Israels Weg zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, AzTh 1.40, Stuttgart 1969
- Plummer, W.S., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, 1971
- Ponsot, H., “‘Et ainsi tout Israël sera sauvé’: Rom. XI, 26a, Salut et conversion” *RB* 89 (1982), 406-417
- Porter, S.E., “Allusions and Echoes” in id., ed., *As it is Written*, 37-39
- Porter, S.E., “Further Comments on the Use of the Old Testament in the New Testament” in Th.L. Brodie e.a., eds., *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*, Sheffield 2007, 89-110
- Porter, S.E., “Paul and his Bible. His Education and Access to the Scriptures of Israel” in id., ed., *As it is written*, 97-124
- Porter, S.E., “The Use of the Old Testament in the New Testament. A Brief Comment on Method and Terminology” in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNTSup 148, Sheffield 1997, 79-96
- Porter, S.E., C.D. Stanley, *As it is Written. Studying Paul’s Use of Scripture*, SBL 50, Leiden/Boston 2008
- Preuß, H.D., *Deuteronomium*, EdF 164, 1982
- Quesnel, M., “La figure de Moïse en Romains 9-11”, *NTS* 49 (2003), 321-335
- Rad, G. von, “‘Gerechtigkeit’ und ‘Leben’ in der Kultsprache der Psalmen” in id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 8, München 1958, 225-247, oorspr. in Fs A. Bertholet, 1950, 418-437
- Rad, G. von, *Das fünfte Buch Mose*, ATD 8, Göttingen 1964

- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1978
- Räsänen, H., "Faith, Works and Election in Romans 9. A Response to Stephan Westerholm" in J.D.G. Dunn, *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen 1996, 239-246
- Räsänen, H., "Paul, God and Israel. Romans 9-11 in Recent Research" in J. Neusner e.a., eds., *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fs H.C. Kee, Philadelphia 1988
- Räsänen, H., "Paul's and Qumran's Judaism" in A. J. Avery Peck e.a., eds., *Judaism in Late Antiquity*, Leiden etc. 2001, 173-200
- Räsänen, H., "Paul's Theological Difficulties with the Law" in E.A. Livingstone, ed., *Studia Biblica 1978 III*, JSNTSup 3, Sheffield 1980, 301-320
- Räsänen, H., "Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens" in W. Haase en H. Temporini, eds., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat, Bd. 25.4: Religion*, Berlin/New York 1987, 2891-2939
- Räsänen, H., "Torn between two Loyalties. Romans 9-11 and Paul's Conflicting Convictions" in L. Aejmelaeus, A. Mustakallio, eds., *The Nordic Paul. Finnish Approaches to Pauline Theology*, London/New York 2008, 19-39
- Räsänen, H., *Jesus, Paul and the Torah. Collected Essays*, JSNTSup 43, Sheffield 1992
- Räsänen, H., *Paul and the Law*, WUNT 29, Philadelphia 1983, Tübingen 1987²
- Räsänen, H., *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and Qur'an*, Publications of the Finnish Exegetical Society 25, Helsinki 1972
- Räsänen, H., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Publications of the Finnish Exegetical Society 45, Helsinki 1986
- Rata, T., *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort. Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30-33*, New York 2007
- Refoulé, F., '... Et ainsi tout Israël sera sauvé'. *Romains 11:25-32*, LD 117, Paris 1984
- Refoulé, F., "Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9-11?", *RB* 98 (1991), 51-79
- Refoulé, F., "Note sur Romains IX, 30-33", *RB* 92 (1985), 161-86
- Refoulé, F., "Romains X,4 encore une fois", *RB* 91 (1984), 321-350
- Refoulé, F., "Unité de l' Épître aux Romains et histoire du salut", *RSPT* 71 (1987), 219-242
- Reichrath, H., "Römer 9-11: Ein Stiefkind christlicher Theologie und Verkündigung", *Jud* 23 (1967), 160-81
- Reinbold, W., "Das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4-13" in L. Doering e.a., eds., *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte, Grenzen, Beziehungen*, Göttingen 2008, 297-312
- Reinbold, W., "Israel und das Evangelium: Zur Exegese von Römer 10, 19-21", *ZNW* 86 (1995), 122-129
- Reinbold, W., "Paulus und das Gesetz. Zur Exegese von Röm 9,30-33", *BZ* 38 (1994), 253-264
- Remaud, M., *Chrétiens devant Israël Serviteur de Dieu*, Paris 1983, 143-156

- Rengstorff, K.H., "Das Ölbaumgleichnis in Röm 11,16ss. Versuch einer weiterführenden Deutung" in *Donum Gentilicium*, Fs D. Daube, Oxford 1978, 127-164
- Rese, M., "Church and Israel in the Deuteropauline letters", *SJT* 43 (1990), 19-32
- Rese, M., "Die Rettung der Juden nach Römer 11" in A. Vanhoye e.a., eds., *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, BETL 73, Leuven 1986, 422-430
- Rese, M., "Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4f und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel", *TZ* 31 (1975), 211-222
- Rese, M., "Israel und die Kirche in Römer 9", *NTS* 34 (1988), 208-217
- Rese, M., "Israels Unwissen und Ungehorsam und die Verkündigung des Glaubens durch Paulus in Römer 10" in D.-A. Koch e.a., eds., *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*, Fs W. Marxsen, Gütersloh 1989, 252-266
- Rhyne, C.T., "Nomos Dikaiousunes and the Meaning of Romans 10:4", *CBQ* 47 (1985), 486-499
- Rhyne, C.T., *Faith Establishes the Law*, SBLDS 55, Chico, CA, 1981
- Rhys, H., *The Epistle to the Romans*, New York 1961
- Richardson, P., *Israel in the Apostolic Church*, SNTSMS 10, Cambridge 1969
- Ridderbos, H.N., "Israël in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom. 9-11" in G. Ch. Aalders en H.N. Ridderbos, *Israël*, Exegetica II,2, Den Haag 1955, 25-73
- Ridderbos, H.N., *Aan de Romeinen*, CNT, Kampen 1959
- Riggans, W., "Romans 11:17-21", *ExpTim* 98 (1987), 205,206
- Roetzel, C., "Diathèkai in Romans 9:4", *Bib* 51 (1970), 377-90
- Rohland, E., *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Prophetie*, diss. Heidelberg, München 1956
- Röhser, G., *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie*, TANZ 14, Tübingen 1994
- Rosscup, J.E., "Paul's Concept of Eternal Punishment", *MSJ* 9 (1998), 169-189
- Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, BWANT 4,24, Stuttgart 1938
- Rost, L., *Israel bei den Propheten*, BWANT 4,19, Stuttgart 1937
- Rowley, H.H., *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950
- Rudolph, W., *Esra und Nehemia*, HAT 20, Tübingen 1949
- Rumscheidt, H.-M., "'Do not Live in Fear, Little Flock!' The Interpretation of Romans 9-11 of Georg Eichholtz" *ExAud* 4 (1988), 85-94
- Sagi, J., "Israel in Romans 9-11" in S. Giovanni, ed., *Gerusalem. Atti della XXVI Settimana Biblica*, Brescia 1982, 237-250
- Sanday, W., A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh 1911⁵
- Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977
- Sanders, E.P., *Paul*, Oxford/New York 1991
- Sanders, E.P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis 1983
- Sanders, P., *The Provenance of Deuteronomy 32*, OTS 37, Leiden 1996
- Sandmel, S., *The Several Israels*, New York 1971
- Sänger, D., "Rettung der Heiden und Erwählung Israels. Einige vorläufige Erwägungen zu Römer 11: 25-27", *KD* 32 (1986), 99-119

- Satran, D., "Paul Among the Rabbis the Fathers: Exegetical Reflections" *PSBSup* 1 (1990) 90-105
- Schedd, R.P., *Man in Community. A Study of St. Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity*, London 1958
- Schelkle, K.H., "Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter" in id., *Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 251-272, oorspr. in *TQ* 131 (1951), 189-207
- Schelkle, K.H., *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1956
- Schellong, D., "Anmerkungen zu Römer 10,4" in P. Winzeler e.a., eds., *Störenfriedels Zeddelkasten*, Fs F.-W. Marquardt, Berlin 1991, 98-125
- Schellong, D., "Paulus und das Gesetz nach dem Römerbrief" in I. Baldermann e.a., eds., *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 69-87
- Schilling, O., 'Rest' in der Prophetie des Alten Testaments, diss. Münster 1942
- Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1991⁶
- Schlier, H., "Das Mysterium Israels" in id., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1966, 232-243
- Schlier, H., *Der Römerbrief. Kommentar*, HTKNT 6, Freiburg 1977
- Schmidt, H., *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen 1934
- Schmidt, K.L., "Die Verstockung des Menschen durch Gott", *TZ* 1 (1945), 1-17
- Schmidt, K.L., *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes*, Zürich 1943
- Schmitt, H.-C., "'Eschatologie' im Enneateuch Gen 1 - 2Kön 25. Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1-43 und Ex 15,1-21" in C. Diller e.a., eds., *Studien zu Psalmen und Propheten*, Fs H. Irsigler, HBS 64, Freiburg i.B. 2010, 131-163
- Schniewind, J., *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium. Untersuchungen* 1,2, Darmstadt 1970
- Schoors, A., *Hoe heilig is de rest?*, Brussel 1989
- Schreiner, Th.R., "Israel's Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30-10:3", *TJ* 12 NS (1991), 209-220
- Schreiner, Th.R., "Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation? Some Exegetical and Theological Reflections", *JETS* 36 (1993), 25-40
- Schreiner, Th.R., "Paul's View of the Law in Romans 10:4-5", *WTJ* 55 (1993), 113-135
- Schreiner, Th.R., *Paul, Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology*, Downer's Grove/Leicester 2001
- Schreiner, Th.R., *The Law and its Fulfillment. A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids 1993
- Schrenk, G., "Der Römerbrief als Missionsdokument" in id., *Studien zu Paulus*, ATANT 26, Zürich/Stuttgart 1954, 81-106
- Schrenk, G., *Der göttliche Sinn in Israels Geschick. Eine Erläuterung zu Römer 9-11*, Zürich 1943
- Schrenk, G., *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament*, Zürich 1951
- Schwartz, D.R., *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhundert*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 2, Münster 1993

- Schwarz, R., "Israel und die nichtjüdischen Christen im Römerbrief (Kapitel 9-11)", *BL* 59 (1986), 161-164
- Scroggs, R., "Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11" in R. Hamerton-Kelly, R. Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians*, Fs W.D. Davies, Leiden 1976, 271-198
- Segal, A.F., "Paul's Experience and Romans 9-11", *PSBSup* 1 (1990), 56-70
- Seifrid, M.A., "Paul's approach to the Old Testament in Romans 10:6-8", *TJ NS* 6 (1985), 3-37
- Senft, Chr., "l'Election d'Israel et la justification (Romains 9 à 11)" in *l'Evangile hier et aujourd'hui*, Fs F.J. Leenhardt, Genève 1968, 131-142
- Shellrude, G., "The Freedom of God in Mercy and Judgment, A Libertarian Reading of Romans 9:6-29", *EvQ* 81 (2009), 306-318
- Shum, S.-L., *Paul's Use of Isaiah in Romans, A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*, WUNT 2. 156, Tübingen 2002
- Siebert, F., *Argumentation bei Paulus gezeigt an Römer 9-11*, WUNT 34, Tübingen 1985
- Sievers, J., "'God's Gift and Call are Irrevocable': the interpretation of Rom 11:29 and its uses" in E. Lovering e.a., *SBL* 1997, 337-357
- Silva, M., "Is the Law against Promise?" in W.S. Barker e.a. eds., *Theonomy. A Reformed Critique*, Grand Rapids 1990
- Silva, M., "Old Testament in Paul" in G. Hawthorne e.a., eds., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downer's Grove 1993, 630-642
- Sloyan, G.S., "Thus Faith Comes From What Is Heard (Romans 10:17). How Much of the Bible Do People Hear?" *BTB* 32.2 (2002), 100-106
- Smiles, V.M., "The Concept of 'Zeal' in Second Temple Judaism and Paul's Critique of it in Romans 10:2", *CBQ* 64 (2002), 282-299
- Smits, C., *Oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament I-IV*, Collectanea Franciscana Neerlandica, 's Hertogenbosch 1952-1963
- Sneen, D., "The Root, the Remnant and the Branches", *WW* 6 (1986), 398-409
- Snodgrass, K., "The Use of the Old Testament in the New" in D.A. Black, D.S. Dockery, eds., *Interpreting the New Testament. Essays on Methods and Issues*, Nashville 2001
- Söding, Th., "Verheißung und Erfüllung im Lichte Paulinischer Theologie", *NTS* 46 (2001), 146-170
- Song, Y.M., "The Principle of Reformed Intertextual Interpretation", *Hervormde Theologische Studies* 62 (2006), 607-634
- Spanje, T.E., *Inconsistentie bij Paulus? Een confrontatie met het werk van Heikki Räisänen*, Kampen 1996
- Springer, S., *Neuinterpretation im Alten Testament. Untersucht an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königspsalmen Israels*, diss. Kopenhagen 1975, Stuttgart 1979
- Stamps, D.L., "Rhetorical Criticism of the New Testament. Ancient and Modern Evaluations of Argumentation" in S.E. Porter, D.L. Stamps, eds., *Approaches to New Testament Studies*, JSNTSup 120, Sheffield 1995, 129-169
- Stanley, C.D., "Paul's 'Use' of Scripture. Why the Audience Matters" in S.E. Porter, C.D. Stanley, eds., *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture*, SBL 50, Leiden/Boston 2008, 125-155

- Stanley, C.D., "The Redeemer will come ek Sion. Romans 11:26,27 revisited" in C. Evans, J. Sanders, *Paul and the Scriptures of Israel*, 1993 Sheffield, 118-142
- Stanley, C.D., "The Rhetoric of Quotations. An Essay on Method" in C.A. Evans, J.A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNTSup 148, Sheffield 1997
- Stanley, C.D., *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, New York 2004
- Stanley, C.D., *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74, Cambridge 1992
- Stegemann, E., *Der eine Gott und die eine Menschheit. Israels Erwählung und die Erlösung von Juden und Heiden nach dem Römerbrief*, diss. Heidelberg 1982
- Stegner, W.R., "Romans 9.6-29 - a Midrash", *JSNT* 22 (1984), 37-52
- Steiger, L., "Schutzrede für Israel. Römer 9-11" in T. Sundermeier, ed., *Fides pro mundi vita*, Fs H.-W. Gensichen, Gütersloh 1980, 44-58
- Steingrimsson, S.Ö., *Tor der Gerechtigkeit. Eine Literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsritualien im AT: Ps 15; 24,3-5 und Jes 33,14-16*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 22, München 1984
- Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, Philadelphia 1976, London 1977
- Stenschke, C., "Römer 9-11 als Teil des Römerbriefs" in F. Wilk, J. R. Wagner, eds., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, Tübingen 2010, 197-226
- Strack, H.L., G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷
- Strack, H.L., P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III, München 1975⁶
- Strauss, J.D., "God's Promise and Universal History. The Theology of Romans 9" in C. Pinnock, ed., *Grace Unlimited*, Minneapolis 1975, 190-208
- Stuhlmacher, P., "'Ex Auditu' and the theological Interpretation of Holy Scripture", *ExAud* 2 (1986), 1-6
- Stuhlmacher, P., "Das paulinische Evangelium" in id., *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, WUNT 1.28, Tübingen 1983, 157-182
- Stuhlmacher, P., "Jesu-tradition im Römerbrief? Eine Skizze", *TB* 14 (1983), 248v
- Stuhlmacher, P., "Zur Interpretation von Römer 11:25-32" in H.W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie*, Fs G. von Rad, München 1971, 555-570
- Stuhlmacher, P., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Downer's Grove 2001
- Suggs, M.J., "'The Word is Near You'. Romans 10:6-10 Within the Purpose of the Letter" in W.R. Farmer e.a., eds., *Christian History and Interpretation*, Fs J. Knox, Cambridge 1967, 289-312
- Theißen, G., "Römer 9-11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst: Versuch einer psychologischen Auslegung" in I. Dunderberg e.a., eds., *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Fs H. Räisänen, NovTSup 103, Leiden 2002, 311-341
- Theißen, G., "Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften", *KD* 20 (1974), 282-304
- Theobald, M., "Kirche und Israel nach Römer 9-11" in id., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 324-349, oorspr. in *Kairos* NF 29 (1987), 1-22

- Theobald, M., "Unterschiedliche Gottesbilder in Römer 9-11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus" in U. Schnelle ed., *The letter to the Romans*, BETL, Leuven 2009, 134-177
- Thielman, F., "Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9-11", *SJT* 47 (1994), 169-181
- Throntveit, M., *Ezra-Nehemia*, Int, Louisville 1992
- Tigay, J.H., *Deuteronomy*, JPS Torah Commentary, Philadelphia 1996
- Toews, J.E., *The Law in Paul's Letter to the Romans. A Study of Romans 9.30-10.13*, Evanston, 1977
- Toorn, K. van den, "De mens kan niet ten hemel klimmen, noch afdalen naar het dodenrijk", Inaugurale rede, Utrecht 1988
- Trocmé, E., "Comment le Dieu d' Abraham, d' Isaac et de Jacob peut-il être à la fois fidèle et libre? (Epître aux Romains, ch. 9 à 11)", *FoiVie* 89 (1990), 7-10
- Troxel, R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, JSJSup 124, Leiden/Boston 2008
- Ulonska, H., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in der paulinischen Briefen*, diss. Münster, uitg. z.p. 1963
- Unnik, W.C. van, "'With all Those who Call in the Name of the Lord'" in W.C. Weinrich, ed., *The New Testament Age*, Fs B. Reicke, Macon G.A. 1984, vol. II, 533-551
- Velema, W.H., *Wet en Evangelie*, Kampen 1987
- Versteeg, J.P., "Kerk en Israël volgens Romeinen 9-11", *TR* 34 (1991), 151-169
- Versteeg, J.P., "Natuurlijke godskennis in Romeinen 1 en 2" in L. Westland e.a., eds., *Met het Woord in de tijd. Een bundel artikelen rondom het thema 'Evangelisatie en cultuur', uitgegeven ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de Hervormde Bond voor Inwendige Zending (IZB) te Amersfoort*, 's Gravenhage / Amersfoort 1985, 27-48
- Via, D.O. Jr., "A Structuralist Approach to Paul's Old Testament Hermeneutic", *Int* 28 (1974), 201-220
- Vicent, R., "Derash homiletico en Romanos 9-11", *Salesianum* 42 (1980), 751-788
- Vielhauer, Ph., "Paulus und das Alte Testament" in id., *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament II*, TB 65, München 1979, 196-228
- Villiers, J.L. de, "The Salvation of Israel According to Romans 9-11", *Neot* 15 (1981), 199-221
- Vischer, W., "Das Geheimnis Israels, eine Erklärung der Kapitel 9-11 des Römerbriefes", *Jud* 6 (1950), 81-132
- Vischer, W., "Etude Biblique sur Romains 9 à 11", *FoiVie* 46 (1948), 98-141
- Vollmer, H., *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus*, Freiburg 1895
- Vorster, W., "Intertextuality and Redaktionsgeschichte" in S. Draisma, ed., *Intertextuality in Biblical Writings*, Fs B. van Iersel, Kampen 1989
- Vos, J.S., "Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3:11-12; Römer 10:5-10)" *NTS* 38 (1992), 254-270
- Vos, J.S., "Israel en de goddelijke wijsheid volgens Romeinen 9-11" in *Paulus en de andere Joden*, 1984, 114-145
- Wagner, G., "The Future of Israel" in *Eschatology and the New Testament*, Fs G.R. Beasley-Murray, Peabody 1988, 77-112
- Wagner, J.R., "From the Heavens to the Heart. The Dynamics of Psalm 19 as Prayer", *CBQ* 61 (1999), 245-261

- Wagner, J.R., "Isaiah in Romans and Galatians" in S. Moyise, M.J. Menken, eds., *Isaiah in the New Testament*, London/New York 2005, 117-132
- Wagner, J.R., "Moses and Isaiah in Concert. Paul's Reading of Isaiah and Deuteronomy in the Letter to the Romans" in C.M. McGinnis, P.K. Tull, eds., *'As Those Who Are Taught'. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, SBLSymS 27, Atlanta 2006, 87-105
- Wagner, J.R., "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul. An Investigation of Paul's Use of Isaiah 51-55 in Romans" in W. Bellinger e.a., eds., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg 1998, 193-222
- Wagner, J.R., *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul 'in Concert' in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, diss. Duke University '99, Leiden etc. 2002
- Walter, N., "Zur Interpretation von Röm. 9-11", *ZTK* 81 (1984), 172-195
- Wasserberg, G., "Romans 9-11 and Jewish Christian Dialogue. Prospects and Provisions", *SBLSP* 1998 1, Atlanta 1998, 1-11
- Watson, F., *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London 2004
- Watson, F., *Text and Truth. Redefining Biblical Theology*, Edinburgh 1997
- Watson, N., *Paul, Judaism and the Gentiles, a Sociological Approach. Universality and Exclusiveness in Paul's Understanding of the Law*, Cambridge 1986
- Watts, J.D.W., *Isaiah 34-66*, WBC 25, Nashville 2005
- Watts, J.W., "The Remnant Theme. A Survey of N.T. Research, 1921-1987", *PRSt* 15 (1988), 109-129
- Weber, H.E., *Das Problem der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*, Leipzig 1911
- Wedderburn, A.J.M., *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988
- Weiß, H.-F., "'Volk Gottes' und 'Werk Christi'. Überlegungen zur paulinischen Ekklesiologie", *TLZ* 102 (1977), 411-420
- Welker, M., "Righteousness and God's Righteousness", *PSBSup* 1 (1990), 124-139
- Wengst, K., *'Freut euch, ich Völker, mit Gottes Volk!' Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*, Stuttgart 2008
- Wenham, G.J., *The Book of Leviticus*, NICOT, Grand Rapids 1979
- Westermann, C., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, Göttingen 1966
- White, Ch.E., "John Calvin's five-point misunderstanding of Romans 9. An Intertextual Analysis", *Wesleyan Theological Journal* 41 (2006), 28-50
- Widmann, M., "Der Israelit Paulus und sein antijüdischer Redaktor. Eine literarkritische Studie zu Römer 9-11" in E.L. Ehrlich e.a., eds., *Wie Gut sind deine Zelte, Jaakow*, Fs R. Mayer, Gerlingen 1988, 150-159
- Wiefel, W., "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity" in Donfried, K.P., ed., *The Romans Debate*, Minneapolis 1977, 100-119
- Wilckens, U., "Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs" in id., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 110-170
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer*, 3 dln., EKKNT 6, Neukirchen/Zürich, 1978-1981
- Wildberger, H., *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960
- Wildberger, H., *Jesaja I. Jesaja 1-12*, BKAT 10,1, Neukirchen 1972
- Wilk, F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 197, Göttingen 1998
- Wilk, F., J.R. Wagner, eds., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, WUNT 257, Tübingen 2010

- Williamson, H.G.M., *Ezra, Nehemia*, WBC 16, Waco 1985
- Willkom, D.E., "Die Hoffnung Israels. Gedanken zu Römer 9-11", *Lutherischer Rundblick* 10 (1962), 131-141
- Windfuhr, D., "Der Apostel Paulus als Haggadist", *ZAW* 44 (1926), 327-330
- Winkel, J., "Argumentationsanalyse von Römer 9-11", *LB* 58 (1986), 65-79
- Wiskerke, J.R., *Volk van Gods keuze*, Goes 1955
- Wiskerke, J.R., *Volk van Gods roeping*, Goes 1966
- Wolff, H.W., "Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentliche Prophetie", *ZTK* 48 (1951), 129-148
- Wolff, H.W., *Jesaja 53 im Urchristentum*, Gießen 1984⁴
- Worgul, G.S., "Romans 9-11 and Ecclesiology", *BTB* 7 (1977), 99-109
- Wright, N.T., "Christ, the Law and the People of God: The Problem of Romans 9-11" in id., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1992, 231-257
- Wright, N.T., "Romans 9-11 and the 'New Perspective'" in F. Wilk, J.R. Wagner, eds., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, WUNT 257, Tübingen 2010, 37-54
- Wuehlner, W., "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans" in K.P. Donfried ed., *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Peabody 1991, 128-146
- Yeo, K.-K., ed., *Navigating Romans through Culture. Challenging Readings by Charting a New Course*, New York/London 2004
- Zapff, B.M., *Jesaja 56-66*, NEchtB, Würzburg 2006
- Zeller, D., *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zur Römerbrief*, Stuttgart 1972
- Zeoli, A., "La predestinazione in S. Paolo", *Humanitas* 8 (1953), 435-543
- Zerwick, M., "Drama populi Israel secundum Rom 9-11", *VD* 46 (1968), 321-38
- Zillessen, A., "Jesaja 52,13-53,12 hebräisch nach LXX", *ZAW* 25 (1905), 261-284
- Zimmerli, W., "'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel" in id., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, TB 19, München 1963, 178-191 oorspr. in *TZ* 13 (1957), 494-508
- Zimmerli, W., "Biblische Grundlinien zur Judenfrage", *Jud* 1, (1945), 93-117
- Zimmerli, W., *Ezechiel I*, BKAT 13,1, Neukirchen 1969
- Zimmerli, W., *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982⁴
- Zober, H.J., "Das Selbstverständnis Israels nach dem Alten Testament", *ZAW* 85 (1973), 281-294
- Zoccali, C., "'And so all Israel will be saved'. Competing Interpretations of Romans 11.26 in Pauline Scholarship", *JSNT* 30 (2008), 289-318
- Zumstein, J., "Intratextualität und Intertextualität in der johanneischen Literatur" in O. Wischmeyer, S. Scholz, eds., *Die Bibel als Text, Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, Tübingen/Basel 2008, 217-234

Afkortingen

AASF	Annales Academiae scientiarum fennicae
AB	Anchor Bible
ABR	Australian Biblical Review
AJT	Asia Journal of Theology
AnBib	Analecta biblica
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
ANWR	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Altes Testament Deutsch
AzTh	Arbeiten zur Theologie
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	Biblica
BibInt	Biblical Interpretation
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament.
BL	Bibel und Liturgie
BN	Biblische Notizen
BR	Biblical Research
BTB	Biblical Theology Bulletin
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CJT	Canadian Journal of Theology
CNT	Commentaar op het Nieuwe Testament
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
EdF	Erträge der Forschung
EgT	Eglise et Théologie
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ETR	Etudes théologiques et religieuses
EvQ	Evangelical Quarterly
EvT	Evangelische Theologie
ExAud	Ex auditu
ExpBC	The Expositor's Bible Commentary
ExpTim	Expository Times
FB	Forschung zur Bibel
FoiVie	Foi et Vie

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fs	Festschrift
GTT	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
IBS	Irish Biblical Studies
IDS	In die Skriflig
Int	Interpretation
ITQ	Irish Theological Quarterly
JBL	Journal of Biblical Literature
JES	Journal of Ecumenical Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JPS	Jewish Publication Society
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSJSup	Journal for the Study of Judaism Supplements
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New testament, Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
JTS NS	Journal of Theological Studies, New Series
Jud	Judaica
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KD	Kerygma und Dogma
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LB	Linguistica Biblica
LD	Lectio divina
LumVie	Lumière et Vie
LXX	Septuaginta
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
MSJ	The Master's Seminary Journal
MT	Masoretische tekst
NBG	Het Nederlandsch Bijbelgenootschap, m.n. Nederlandse Bijbelvertaling 1951
NBV	De Nieuwe Bijbelvertaling, Nederlands Bijbelgenootschap 2004
NEchtB	Neue Echter Bibel
Neot	Neotestamentica
NF	Neue Folge
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NS	New Series
NTD	Neues Testament Deutsch

NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
ÖBS	Österreichische biblische Studien
OTS	Old Testament Studies
PNT	Prediking Nieuwe Testament
POT	Prediking Oude Testament
PRSt	Perspectives in Religious Studies
PSBSup	Princeton Seminary Bulletin, Supplement Issue
QD	Quaestiones disputatae
QR	Quarterly Review
RB	Revue biblique
RdT	Rassegna di teologia
RechBib	Recherches bibliques
ResQ	Restoration Quarterly
RevExp	Review and Expositor
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBA	Studies in Biblical Archaeology
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScEs	Science et Esprit
SE	Studia evangelica
SJT	Scottish Journal of Theology
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SPCIC	Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus
SR	Studies in Religion / Sciences Religieuses
STRev	Sewanee Theological Review
StTh	Studia Theologica - Nordic Journal of Theology
StudBib	Studia Biblica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SV	Statenvertaling, Nederlandse Bijbelvertaling 1637
SwJT	Southwestern Journal of Theology
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlicher Zeitalter
TB	Theologische Bücherei
TBei	Theologische Beiträge
TD	Theology Digest
TEH	Theologische Existenz Heute
THKNT T	heologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThSt	Theologische Studiën
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, eds., Stuttgart, 1970-2000

TJ	Trinity Journal
TJ NS	Trinity Journal, New Series
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologia Reformata
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
TSK	Theologische Studien und Kritiken
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. G. Kittel, G. Friedrich, eds., Stuttgart, 1932-1979
TZ	Theologische Zeitschrift
VD	Verbum domini
VS	Vox scripturae
Vulg	Vulgata
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	Word and World
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Naamregister

- Aageson, J.W., 33
Abasciano, B.J., 53, 59
Aletti, J.-N., 42
Anderson, R.D. jr., 39
Avemarie, F., 26
Baaij, P.K., 15, 62
Baarda, T., 151
Bacher, W., 121
Badenas, R., 70, 108, 131, 132
Barthélemy, D., 98
Bauer, W., 218
Beale, G.K., 55
Bekken, P.J., 164
Bell, R.H., 36, 191, 194, 196, 215, 216, 265
Belli, F., 42, 85, 90
Berkley, T.W., 45, 48, 49, 59
Beuken, W.A.M., 90, 95, 98, 218, 231, 237, 238, 239, 267, 275, 278, 280, 281, 282, 283
Billerbeck, P., 155, 220
Black, M., 164
Blaß, F., 196
Blenkinsopp, J., 138, 281, 283
Block, D.I., 138, 140, 141
Böhler, D., 254
Boyarín, D., 26
Brandenburger, E., 18
Brown, J.K., 59
Bruce, F.F., 110
Bruggen, J., 15
Bultmann, R., 95, 181, 246
Calvijn, Joh., 87, 88, 111
Campbell, W.S., 108, 125
Carson, D.A., 148
Chibicki-Revneanu, N., 25
Chilton, B.D., 96
Christensen, D.L., 155, 170, 173, 174, 262, 263
Corley, B., 30
Coxhead, S.R., 168
Craigie, P.C., 170, 173, 263
Cranfield, C.E.B., 68, 69, 72, 76, 80, 85, 88, 96, 103, 104, 108, 114, 118, 125, 147, 156, 181, 197, 206, 227, 228, 256, 271
Davies, G.F., 143
Davies, W.D., 159
Debrunner, A., 196
Dekker, J., 95
Díez Macho, A., 135
Dodd, C.H., 14, 29, 30, 35, 209
Doeve, J.W., 30, 31
Duggan, M.W., 142
Dunn, J.D.G., 20, 24, 25, 26, 68, 72, 73, 74, 76, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 93, 103, 106, 107, 110, 114, 118, 121, 122, 123, 131, 132, 135, 147, 149, 150, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 167, 172, 181, 202, 206, 209, 213, 220, 227, 228, 240, 246, 248, 251, 252, 257, 265, 271
Dupont, J., 206, 207
Eckstein, H.-J., 68, 69, 84, 92, 94, 95, 106, 126, 128, 129, 148, 152, 153, 168, 172, 175, 176, 184, 245
Elliger, K., 132, 133, 234, 236
Ellis, E.E., 30, 31, 34, 37, 164, 168, 207
Evans, C.A., 45, 57, 135
Evers, R., 94
Fensham, F.C., 142
Feuillet, A., 158
Floor, L., 235
Frankemölle, H., 306
Friebel, K.G., 140
Gadenz, P.T., 42
Gaston, L., 85
Gathercole, S.J., 134, 135
Getty, M.A., 70
Gignac, A., 102, 110, 214, 223, 226, 242
Gnilka, J., 177, 178
Goldberg, A.M., 160, 161, 171
Goldingay, J., 231, 233, 237, 250
Goppelt, L., 29, 30, 34
Greenberg, M., 138, 141
Grossfeld, B., 135

Grund, A., 194, 249, 253, 272
 Güttgemans, E., 68, 150
 Hall, W.S., 259
 Hanhart, R., 242
 Hanson, A.T., 164
 Harnack, A. von, 28, 31
 Hatch, E., 29
 Hatina, Th., 57
 Hays, R.B., 40, 43, 44, 45, 48, 49, 50,
 53, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 70, 122,
 123, 158, 173, 250, 301, 302
 Headlam, A.C., 14, 68, 69, 70, 72,
 73, 103, 105, 118, 119, 148, 156,
 191, 245, 246, 248, 257
 Hebel, U.J., 53
 Heller, J., 159, 169, 170, 171
 Hertog, C.G. den, 136, 138
 Hoffmann, E.S., 87
 Hofius, O., 18, 20, 73, 76, 80, 87, 88,
 89, 100, 108, 109, 115, 119, 120,
 130, 176, 191, 192, 197, 198, 206,
 214, 215, 218, 219, 221, 226, 227,
 245, 258, 261, 272
 Holm-Nielsen, S., 134
 Hooker, M.D., 68, 108, 150
 Hossfeld, F.-L., 249, 250
 Hübner, H., 17, 32, 33, 34, 35, 74, 83,
 84, 85, 86, 88, 89, 100, 107, 109,
 112, 114, 123, 124, 129, 130, 133,
 150, 156, 168, 176, 194, 215, 222,
 259, 265, 271
 Hummel, H.D., 141
 Jewett, R., 15, 215, 226, 250
 Johnson, E.E., 17, 36
 Jong, H. de, 267
 Kammler, H.-C., 181
 Karrer, M., 61, 63
 Käsemann, E., 14, 18, 69, 70, 72, 73,
 75, 76, 88, 93, 96, 105, 110, 118,
 119, 121, 150, 156, 164, 184, 191,
 194, 197, 206, 246, 257, 270, 272
 Kautzsch, E., 158
 Kennedy, G.A., 39
 Kiesow, K., 236
 Kim, J.D., 18, 41
 Kim, S., 26
 Klein, G., 167
 Koch, D.-A., 28, 34, 35, 36, 37, 38,
 39, 61, 62, 93, 96, 97, 101, 118,
 119, 120, 121, 129, 130, 151, 153,
 159, 161, 163, 164, 165, 183, 192,
 200, 202, 207, 209, 214, 215, 216,
 217, 219, 229, 247, 248, 257, 259,
 274, 300, 301, 302
 Koole, J.L., 91, 277, 279, 280, 281,
 282, 283
 Kraus, H.-J., 178, 249, 250
 Kraus, W., 61, 63
 Kristeva, J., 43, 57, 58
 Kyrychenko, A., 18
 Lambrecht, J., 17, 71, 72, 73, 102
 Lang, F., 120, 126, 168, 172, 175
 Lawton, A., 123
 Leene, H., 236, 237, 239
 Lekkerkerker, A.F.N., 125, 246
 Levey, S.H., 140
 Lietzmann, H., 206
 Lim, T.H., 37, 38, 39, 62, 164
 Lindars, B., 55, 148
 Lindemann, A., 118, 121, 123
 Lohse, E., 14, 18, 134, 257, 271
 Longenecker, B., 308
 Lübking, H.-M., 14
 Luther, M., 24, 231
 Luz, U., 17, 31, 32
 Lyonnet, S., 68, 160, 167, 168, 172
 Maarsingh, B., 140
 Martin, B.L., 112, 115
 Mayer, B., 16
 McNamara, M., 159, 160
 Meeks, W.A., 150
 Merino, L.D., 249
 Metzger, B.M., 118
 Michel, O., 20, 28, 29, 30, 31, 67, 72,
 75, 87, 89, 92, 96, 103, 104, 118,
 121, 150, 153, 155, 156, 164, 166,
 182, 191, 200, 206, 228, 229, 245,
 246, 248, 260, 270, 271
 Milgrom, J., 134
 Moo, D.J., 14, 18, 19, 72, 73, 75, 76,
 88, 106, 108, 110, 118, 127, 130,
 153, 168, 181, 184, 191, 194, 197,
 198, 206, 227, 245, 246, 248, 271,
 272
 Moody Smith, D., 148

- Moyise, S., 46, 56, 57, 58, 59
 Mulder, M.C., 306
 Müller, K., 17, 21, 22
 Müller, K.H., 96
 Munck, J., 19
 Murray, J., 69
 Mußner, F., 17, 19, 306
 Nygren, A., 69, 72, 73
 Oswalt, J.N., 278, 279
 Pauritsch, K., 275, 283
 Peels, H.G.L., 27, 173
 Porter, S.E., 39, 40, 44, 57, 58, 59, 62
 Pritchard, J.B., 169
 Rad, G. von, 134, 135, 136, 138, 169, 238, 262, 264
 Radermacher, L., 89
 Rahlfs, A., 63, 242
 Räisänen, H., 16, 17, 21, 72, 303, 305
 Refoulé, F., 14, 19
 Rehkopf, F., 196
 Reinbold, W., 73, 192, 258, 272
 Rese, M., 192, 198, 258, 272
 Rhyne, C.T., 108
 Ridderbos, H.N., 18, 22, 23, 24, 26, 72, 76, 88, 93, 99, 108, 111, 118, 127, 128, 153, 154, 156, 165, 166, 181, 184, 191, 197, 200, 207, 229, 246, 248, 257, 270, 271
 Rudolph, W., 142
 Sanday, W., 14, 68, 69, 70, 72, 73, 103, 105, 118, 119, 148, 156, 191, 245, 246, 248, 257
 Sanders, E.P., 23, 24, 25, 27, 57, 82, 106, 107, 122
 Sängner, D., 254
 Schellong, D., 76
 Schlatter, A., 229
 Schlier, H., 73, 110, 206
 Schmidt, H., 250
 Schmitt, H.-C., 267
 Schniewind, J., 246
 Schreiner, Th.R., 80, 107, 108, 111, 114, 126
 Seifrid, M.A., 123, 131, 148, 155, 159, 161, 164, 167, 172
 Shum, S.-L., 50
 Siegert, F., 41, 74, 87, 88, 126, 196, 209, 215, 227, 228
 Smiles, V.M., 107
 Song, Y.M., 37, 265
 Stamps, D.L., 39
 Stanley, C.D., 36, 39, 40, 41, 42, 55, 58, 62, 118, 121, 164, 200, 215, 217, 259
 Stemberger, G., 94
 Stenschke, C., 14
 Strack, H.L., 94, 155, 220
 Stuhlmacher, P., 26, 176, 206, 215, 246
 Suggs, M.J., 158, 159, 165
 Theobald, M., 17, 20
 Throntveit, M., 143
 Tigay, J.H., 155
 Toews, J.E., 78, 79, 80, 81, 87, 88, 93, 108, 114, 122, 131, 132
 Toorn, K van den, 159
 Troxel, R.L., 61, 140
 Ulonska, H., 31
 Unnik, W.C. van, 207, 208
 Velema, W.H., 111
 Versteeg, J.P., 22, 250
 Vos, J.S., 150
 Wagner, J.R., 14, 26, 45, 60, 62, 96, 97, 131, 163, 167, 172, 181, 202, 203, 214, 215, 216, 222, 229, 230, 234, 241, 251, 252, 253, 254, 259, 260, 267, 273, 274
 Walter, N., 17
 Watson, F., 26, 50, 123
 Wengst, K., 68
 Wenham, G.J., 133
 Westermann, C., 231, 236
 Wilckens, U., 206
 Wildberger, H., 97, 99
 Wilk, F., 14, 26, 47, 48, 99, 104, 165, 198, 204, 214, 221, 242, 258
 Winter, J., 135
 Wolff, H.W., 229
 Wright, N.T., 19, 21, 22, 26, 111, 123, 306
 Zapff, B.M., 282
 Ziegler, J., 242
 Zimmerli, W., 135, 136, 137, 138, 139, 141, 170
 Zumstein, J., 58

Zusammenfassung

1. EINLEITUNG

In Römer 9-11 geht es um die Treue Gottes zu seinen an Israel ergangenen Verheißungen. Aus der exegetischen Literatur über diese Kapitel geht hervor, dass nicht wenige Ausleger bei Paulus in der Erörterung des genannten Themas eine Spannung zwischen unterschiedlichen Betrachtungsweisen wahrnehmen. Häufig wird das μυστήριον von Römer 11,25-27, in dem von der Rettung ganz Israels die Rede ist, als die entscheidende Aussage angesehen, von der her die drei Kapitel Römer 9-11 insgesamt zu verstehen sind. Es muß jedoch gefragt werden, ob man damit den Nuancierungen gerecht wird, mit denen Paulus in diesen Kapiteln über das Verhältnis zwischen Gottes erwählendem Handeln und der Verantwortlichkeit Israels redet. Der mittlere Teil der drei Kapitel (Römer 9,30-10,21) handelt besonders von der menschlichen Verantwortlichkeit in Bezug auf Gottes Handeln an Israel. Den Schlüssel zum Verständnis von Römer 9-11 könnte man denn auch eher in diesem mittleren Teil suchen als am Ende des ganzen Textzusammenhangs. Deshalb wird in der vorliegenden Studie Römer 10 als der für das Verständnis der paulinischen Gedankenführung von Römer 9-11 zentrale und entscheidende Text in den Blick genommen.

In den Ausführungen von Römer 10 argumentiert Paulus durchgehend unter Berufung auf Worte aus dem Alten Testament. Deshalb bringt die Einleitung den Stand der Forschung bezüglich der paulinischen Schriftverwendung zur Sprache. Die Darstellung der bisherigen Forschungsergebnisse führt dabei zu wichtigen und für die vorliegende Studie richtungweisenden Erkenntnissen. In den letzten Jahrzehnten hat der Kontext der Zitate, die Paulus in seinen Briefen anführt, besondere Aufmerksamkeit gefunden. Es gibt aber noch keine Untersuchung eines längeren zusammenhängenden Teils von Römer 9-11, die in der Auslegung den alttestamentlichen Kontext einer größeren Anzahl von Zitaten systematisch berücksichtigt. Diese Lücke gibt zu der Frage Anlaß, ob – und wenn ja, wie – eine Erklärung, die systematisch den ursprünglichen Kontext der Zitate von Römer 10 in den Blick faßt, neues Licht auf die Einheit der paulinischen Gedankenführung in diesem Briefteil werfen kann. Die Dissertation will auf diese Frage eine Antwort geben.

Neben der Rechenschaft über Fragestellung und Aufbau der Studie sind Gegenstand der Einleitung des weiteren die neuere Forschung über den Ort des Gesetzes bei Paulus, die Definition bestimmter Begriffe einschließlich des Begriffs der Intertextualität sowie die Verwendung der Septuaginta als Grundlage für die Analyse der alttestamentlichen Zitate.

2. DIE ZITATE IN RÖMER 10,5-8

Das zweite Kapitel bietet eine Untersuchung der in Römer 10,5-8 enthaltenen Zitate aus Leviticus 18,5 und Deuteronomium 30,12-14 (mitsamt der Bezugnahme auf Deut. 8,17/9,4). Die Untersuchung setzt dabei ein mit einem Blick auf den Kontext von Römer 10,5-8, beginnend bei Römer 9,30. In diesem Kontext ist die Rede von zwei Wegen, die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ zu erlangen: dem Weg aus dem Gesetz und dem Weg aus dem Glauben. Einige Ausleger sehen diese beide Wege miteinander im Einklang. Dann kommt der Weg des Gesetzes im Leben aus dem Glauben zu seinem Ziel. Dazu passt eine teleologische Auslegung der Worte aus Römer 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Dazu passt ferner auch die Annahme einer teleologischen Beziehung zwischen den Zitaten aus Leviticus 18 und Deuteronomium 30, die dann miteinander bezeugen, dass ein zur δικαιοσύνη führendes Leben nach den Geboten Gottes wirklich möglich ist. Eine solche Exegese kann jedoch der in Röm 10,5-8 zu verzeichnenden Gegenüberstellung der beiden Wege, zur Gerechtigkeit Gottes zu gelangen, nicht gerecht werden. Paulus stellt ja heraus, dass die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ nur aus dem Glauben und nicht durch das Tun des Gesetzes zu erreichen ist.

Auf den ersten Blick scheinen die beide Zitate aus Leviticus 18 und Deuteronomium 30 einander schroff gegenüberzustehen. Leviticus 18,5 weist auf den Weg des Tuns hin, der nicht zum Heil führen kann, während die Worte aus Deuteronomium 30 aufzeigen, auf welche Weise die Gerechtigkeit aus dem Glauben empfangen werden kann. Wenn man jedoch den Kontext der Zitate in die Auslegung mit einbezieht, läßt sich eine engere Verbindung zwischen den beiden Texten wahrnehmen.

Formal

Auf literarischem Wege kann gezeigt werden, dass die Worte des Paulus selbst Anlass dazu geben, in der Auslegung den jeweiligen Kontext der Zitate mit heranzuziehen. Das Zitat aus Leviticus 18,5 ist grammatikalisch nicht eindeutig, wenn man die Nomina, auf die sich das Pronomen αὐτά bezieht, nicht mithört. Offenbar setzt Paulus bei den Lesern so viel Kenntnis des Kontexts der von ihm angeführten Worte voraus, dass sie wissen konnten, was mit dem Pronomen gemeint ist und auf welche Größe es also beim Lesen des Zitats bezogen sein will.

Rechnet man mit diesem Sachverhalt, so gelangt man auf die Spur einer größeren Anzahl von Wort- und Motivverbindungen, die zwischen dem Kontext der von Paulus zitierten Schriftworte und ihrem Kontext in Römer 10 bestehen. Diese Zahl ist zu groß, als daß man darin nicht einen formalen Hinweis zu erblicken hätte, der bestätigt, dass der Apostel den jeweiligen Kontext mit im Blick hatte, als er einige Worte aus ihm anführte.

Befindet man sich einmal auf dieser Spur, dann kann auch einsichtig gemacht werden, dass es mehrere Gründe dafür gibt, daß Paulus von Leviticus 18,5 her zu dem Text aus Deuteronomium 30,12-14 geführt worden ist.

Einen weiteren formalen Hinweis auf das Vorhandensein – und auf die Wichtigkeit – der intertextuellen Beziehungen liefert die Verbindung der Worte καρδία und στόμα in Römer 10,8ff. Diese Stichwörter bilden in ihrem Zusammenhang ein strukturbestimmendes Element in der Gedankenführung des

Paulus wie auch im Kontext des Zitats aus dem Deuteronomium, dem er das Wortpaar entnimmt.

Sachlich

Wenn der alttestamentlichen Kontext aus den im Vorigen genannten Gründen mitgehört wird, kann auch klarer herausgestellt werden, wie die beiden Zitate die paulinische Gedankenführung zu stützen vermögen, die den Versen Römer 10,5-8 voraufgeht.

Das Zitat aus Leviticus 18,5 scheint beim ersten Hören die Verheißung des Lebens für denjenigen zu betonen, der das Gesetz tut. Aus seinem eigenen Kontext, zu dem auch die Wirkungsgeschichte des Zitats innerhalb des Alten Testaments gehört, geht jedoch hervor, dass die zitierten Worte eine Bestätigung dafür liefern, dass das Tun des Gesetzes nicht zum Leben führen kann.

Das Zitat aus dem Deuteronomium fordert beim ersten Hören zu einem Tun der Gebote auf. Liest man jedoch das Zitat im Gesamtzusammenhang des ganzen Deuteronomium und beachtet man dabei sowohl seinen direkten Kontext wie auch bestimmte Stichwortverbindungen, dann zeigt sich, dass die zitierten Worte in eine andere Richtung weisen: Nicht auf dem Weg des Gesetzes, auf dem es um das Tun geht, sondern auf dem Weg des Glaubens kann die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ empfangen werden.

Aus dem Kontext der Zitate wird nicht nur deutlich, *dass* Gottes eigenes Handeln entscheidend ist, damit sein Wort das Herz und den Mund des Menschen erreicht, und dabei gleichwohl die Verantwortlichkeit der Empfänger dieses Wortes keineswegs beiseite geschoben wird. Indem man den Kontext und die inneralttestamentliche Nachwirkung der von Paulus angeführten Schriftzitate mithört, wird zugleich auch deutlicher, *wie* Gott mit seinem Volk umgeht und wie Gottes Volk aus dem Wort Gottes Hoffnung schöpfen kann.

Indem Paulus die Zitate selbst als einen wesentlichen Teil seiner Argumentation sprechen lässt, werden die Fragen nach der Treue Gottes und nach Israel, mit dem er ringt, in ein bestimmtes Licht gestellt. Damit erreicht der Apostel keine schlüssige Antwort, aber er führt seine Leser an den Ort, wo diese Antwort zu finden ist: im Hören auf den redenden Gott selbst.

3. DIE ZITATE IN RÖMER 10,11-21

Das dritte Kapitel enthält eine Exegese des Zitatencusters von Römer 10,11-21. Acht Verse aus dem Alten Testament bestimmen in dieser Perikope die Argumentation des Apostels. Auf den ersten Blick lassen diese Verse wenig Kohärenz erkennen. Der erste exegetische Schritt gilt denn auch der Frage, warum Paulus diese Schriftworte ausgewählt hat und wie er von dem einen zu dem anderen Zitat gekommen ist.

Sodann gibt es auch einen inhaltlichen Punkt. Der Apostel erörtert die Frage, wie es möglich ist, dass die Mehrheit Israels nicht zu dem heilbringenden Anrufen des κύριος gekommen ist, obwohl doch die Einladung dazu einem jeden zugänglich ist. Eine wichtige Crux für die Auslegung stellt in diesem Zusammenhang die Frage von

Vers 19 dar: μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Diese Frage könnte die Verantwortung Israels betonen: Es verfügt über ausreichende Kenntnisse, um zu dem ἐπικαλεῖσθαι des κύριος zu gelangen. Dann würde hier die Schuld Israels hervorgehoben. Die Frage des Paulus kann aber auch eine verneinende Antwort intendieren: Tatsächlich hat Israel keine Erkenntnis gewonnen, weil Gott sie nicht geschenkt hat. Dann würde hier Gottes erwählendes Handeln betont.

Sowohl die innere Kohärenz der Zitate wie auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Erwählung und der Verantwortlichkeit Israels werden in ein neues Licht gerückt, wenn man in der Auslegung von Römer 10,11-21 jeweils den alttestamentlichen Kontext der Zitate mit heranzieht. Sowohl formal wie auch inhaltlich wird in diesem exegetischen Kapitel der Studie das Gewicht aufgewiesen, das der Beachtung des Kontexts der Zitate zukommt.

Formal

Paulus erachtet einen formalen Anschluss eines Zitat an das vorausgehende Zitat für wichtig. Das zeigt sich darin, daß er in Vers 11 dem Zitat aus Jesaja 28,16 das Wort πᾶς voranstellt, wodurch erreicht wird, dass dieses auf die gleiche Weise beginnt wie das in Vers 13 mitgeteilte Zitat aus Joel 3,5. Diese Beobachtung gibt zu einer systematischen Untersuchung der formalen Beziehungen zwischen den von Paulus zitierten Texten und ihrem Kontext Anlass. Dabei tritt ein Netz von intertextuellen Verbindungen zwischen den Zitaten zutage. Stichwörter aus dem Kontext eines Zitats können den Apostel zur Anführung des nächsten Zitats veranlaßt haben. Gemeinsame Stichworte und Motive zwischen einem Zitat und dem Text und Kontext der anderen Zitate in seiner Umgebung lassen viele Querverbindungen sichtbar werden.

Somit kann festgestellt werden, dass Paulus in seiner Argumentation mehr Schriftworte voraussetzt als nur diejenigen Texte, die er ausdrücklich anführt. Das in Römer 10,15 gebotene Zitat aus Jesaja 52,7 macht dies exemplarisch deutlich: Die Worte, die Paulus aus diesem Vers *nicht* aufnimmt, sind von wesentlicher Bedeutung für die Verbindung des Schriftwortes mit seiner eigenen Gedankenführung. Sie sind ohne Zweifel mit im Blick, auch wenn sie nicht ausdrücklich zitiert werden. Die Tatsache, dass der Apostel Schriftworte, die er anführt, in ihrem Wortlaut ändert, damit so eine engere terminologische Berührung mit einem anderen Zitat und mit seinem eigenen Gedankengang entsteht, läßt ebenfalls erkennen, wie wichtig ihm die Verbindung zwischen den Zitaten und ihrem jeweiligen Kontext ist.

Sachlich

Wenn die intertextuellen Verbindungen mitklingen, können die Zitate auch sachlich mehr zum Ausdruck bringen, als nur die ausdrücklich angeführten Wörter anzeigen. Das wirft ein besonderes Licht auf das in Römer 9,30-10,21 vorausgesetzte Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln. Um der Weise, wie Paulus die Zitate in seine Gedankenführung einfließt, gerecht zu werden, muß der Ausleger eine gedankliche Doppelbewegung nachvollziehen. Einerseits verwendet Paulus die Texte, die er anführt, um der Botschaft des Evangeliums Gewicht zu verleihen. Dabei kann er, wie die formale Analyse gezeigt hat, sogar kleine Änderungen in den

Zitaten vornehmen, damit diese sich besser mit seinen Aussagen verbinden. Andererseits bekommt das Evangelium, das er verkündet, eine spezielle Färbung von den Texten her, die er zitiert. Sein eigener Umgang mit der Schrift hat prägend auf seine Verkündigung eingewirkt, und die Art, in der er in dieser das Zeugnis der Schrift zur Sprache bringt, zieht seine Leser in die gleiche Bewegung hin.

Insbesondere spielt der Kontext der Zitate aus Deutero-Jesaja eine wichtige Rolle in der in Römer 10,14-21 zu verzeichnenden Verwendung der Begriffe des Hörens und Verstehens. Die Prophetie zeigt an, daß Israel in einer gewissen Weise die Botschaft gehört und verstanden hat, doch sie kann dies gleichzeitig ein Nichthören und ein Nichtverstehen nennen. Der Prophet fordert die Israeliten dazu auf, das Wort, das sie hören, auf eine qualitativ andere Art und Weise zu hören und zu verstehen, was letztendlich nur Gott selbst ihnen schenken kann. Damit verweist er auf eine bestimmte Bewegung – nämlich auf die, von einem hörenden Nichthören und Nichtverstehen zu einem qualitativ anderen Hören und Verstehen zu gelangen.

Wenn diese prophetische Dynamik auf dem Hintergrund der Frage des Paulus bedacht wird, ob Israel das Wort Gottes verstanden oder nicht verstanden hat, dann ist eine andere Lösung möglich, als in der bisherigen exegetischen Kontroverse über diese Frage zu verzeichnen ist. Die Ausleger unterstellen entweder eine positive oder eine negative Antwort auf die von Paulus gestellte Frage μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; (Röm. 10,19). Wird der ursprüngliche Kontext der Begriffe ἀκούειν und γινώσκειν in der Prophetie Deutero-Jesajas mit bedacht, so entsteht ein nuancierteres Bild. Es geht dem Apostel darum, dass Israel die Worte der Schrift erneut hört, damit es zu einem qualitativ anderen Hören und Verstehen kommen wird. Die Worte selbst, gehört in ihrem eigenen Kontext, weisen auf diese Bewegung hin und können ein Mittel sein, diese Bewegung in Gang zu setzen. Es ist bemerkenswert, dass eine ähnliche Dynamik auch in dem Kontext der in Römer 10,18.19 gebotenen Zitate aus Psalm 18 LXX und Deuteronomium 32 prägnant wahrzunehmen ist.

Bei alledem weist der Kontext aller Texte, die Paulus anführt, ständig darauf hin, dass das gesamte menschliche Handeln umschlossen wird von dem erwählenden Handeln Gottes. Die Weise, in der die alttestamentlichen Kontexte dieses Verhältnis beleuchten, macht klar, dass Gottes umfassendes Handeln die menschliche Verantwortlichkeit niemals ausschließt. Durch den mit den Zitaten angedeuteten Hinweis auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk veranschaulicht Paulus, wie Gott mit Menschen handelt. Immer kommt dabei seine Gnade ans Licht und wird der Weg aufgezeigt, auf dem Israel diese Gnade empfangen, hören, verstehen und aus ihr leben kann. Indem Paulus dies mit Hilfe der Zitate aufweist, in denen Gott selbst spricht, werden die Leser und Hörer seines Briefes in die gleiche Bewegung hineingenommen, in der er das Wort Gottes als Evangelium empfing.

4. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Das letzte Kapitel bewertet die intertextuelle Analyse als Forschungsmethode und verbindet die Ergebnisse der Studie mit den wichtigsten Sachfragen, die in der Einleitung notiert wurden, insbesondere mit der Frage nach dem Verhältnis

zwischen Gottes prädestinierendem Handeln und der menschlichen Verantwortlichkeit.

Intertextuelle Analyse

Dadurch, daß ein größerer und nicht wenige Zitate enthaltender Textzusammenhang aus dem *Corpus Paulinum* ins Auge gefaßt wurde, konnte aufgezeigt werden, dass eine intertextuelle Analyse zu konsistenten und beachtenswerten Resultaten führt. Es hat sich als möglich und zugleich als für die Untersuchung besonders wichtig erwiesen, als Ausgangspunkt der Analyse die Erhebung von Stichwortverbindungen und Motivverbindungen zu wählen, die auf literarischem Weg aufgewiesen werden können. Das verleiht dieser Methode eine gewisse Objektivität. Die Intention des Apostels kann dabei in der intertextuellen Analyse nicht als belanglos angesehen werden. Deshalb bleibt die intertextuelle Analyse im Rahmen der historisch-kritischen Methode.

Auf diesem Weg wurde nicht nur deutlich, dass das theologische Denken des Paulus entschieden geprägt ist durch seinen Umgang mit der Schrift Israels, sondern es zeigte sich auch, wie das Zeugnis der Schrift dort, wo er es aufnimmt und anführt, Teil seiner Verkündigung wird. Damit erreicht er etwas, das seine eigenen konzeptuellen Aussagemöglichkeiten übersteigt. Paulus ist nicht nur selbst Hörer des Wortes, er nimmt zugleich auch seine Hörer in sein Hören mit hinein. Diese Bewegung bekommt einen prägnanten Ausdruck in den Worten ἡ ἀκοή ἡμῶν von Römer 10,16. Mit ihnen kennzeichnet Paulus den Inhalt seiner Botschaft und die Weise, wie diese seine Hörer in Anspruch nimmt: Das „von uns Gehörte“ wird als Wort Gottes im Mund des Apostels laut und fordert erneut ein entsprechendes Hören. So bringen die Zitate eine viel größere Welt von in der Geschichte Israels ergangener Gottesoffenbarung ans Licht, als die einzelnen Worte von sich aus aussagen können.

Theologische Vertiefung

Den größten Gewinn bringt die in der Studie angewandte exegetische Methode auf der sachlichen Ebene, d.h. für das Verständnis der Botschaft von Römer 9-11 ein. Es ist nicht zu verkennen, dass die drei Kapitel hinsichtlich des erwähnenden Handelns Gottes und der Antwort Israels verschiedene Blickwinkel aufweisen. Wenn man den Hintergrund der Zitate, die dabei eine Rolle spielen, mithört, bekommt man die innere Einheit der verschiedenen Blickwinkel schärfer zu Gesicht. Im Rückblick wird aus den alttestamentlichen Texten, auf die Paulus hinweist, Gottes entscheidendes erwähnende Handeln sichtbar, ohne dass damit die Verantwortlichkeit Israels beiseite gestellt wird. Denn aus der Geschichte Israels kann deutlich gemacht werden, wie Gott mit seinem Volk umging und Menschen den Raum bekamen, um auf sein Wort zu hören. So entsteht Klarheit über das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Verantwortlichkeit – nämlich aus der konkreten Geschichte heraus.

Das Verhältnis zwischen Gottes Gnade und menschlicher Freiheit ist allerdings in logischem Sinne nicht auf einen Nenner zu bringen. Die Frage nach der Freiheit kann nicht gestellt werden ohne die persönliche Bezogenheit auf das Hören der ἀκοή Gottes. Diese ἀκοή kann nur verstanden werden, wenn man sich als Angeredeter in

eben jene Bewegung versetzt sieht auf die das Wort nicht nur hinweist, sondern in die es auch führen will: von einem hörenden Nichthören zu einem qualitativ anderen Hören, von einem Nichtverstehen zu einem ganz anderen, rechten Verstehen.

So kommt der Glaube aus der ἀκοή, indem der Geist Gottes mit und unter dem verkündigten Wort das richtige Hören und Verstehen schenkt. Paulus zeigt mittels der in ihrem alttestamentlichen Kontext gehörten Zitate auf, dass Israel aus seiner eigenen Heiligen Schrift vernehmen kann, wie das zugeht.

Kirche und Israel

In einem Epilog wird die Auslegung der Worte des Paulus zu dem heutigen Gespräch der Kirche mit Israel in Beziehung gesetzt. Dabei plädiert der Verfasser dafür, der Weise, in der Paulus auf die Schrift gehört hat, in der Begegnung mit Israel Raum zu gewähren. So kann ἡ ἀκοή ἡμῶν aufs neue gehört werden – in der Hoffnung, dass Gott zu dem rechten Verstehen seines Wortes hinführt. Der Weg, auf dem Gott seinen Plan mit Israel und mit den Heiden vollendet, bleibt aber zugleich ein μυστήριον, das letztlich nicht in einer theologischen Abhandlung erfasst, sondern nur im Lobpreis Gottes bekannt werden kann.

Summary

1. INTRODUCTION

Romans 9-11 speak of God's faithfulness to the promises He made to Israel. The literature on these chapters shows that many exegetes claim to perceive a certain tension between the different ways in which Paul treats this theme. Often, the μυστήριον in Romans 11:25-27, where it is said that all Israel will be saved, is seen as the decisive point of view, that should be defining the interpretation of these chapters. The question is whether this really does justice to the different points of view from which Paul discusses the relation between God's elective acts and Israel's responsibility. The central part of the three chapters deals especially with human responsibility in relation to God's dealings with Israel. The key to an understanding of Romans 9-11 is rather to be found in this central part, than at the end of these chapters. This fact justifies our choice to study Romans 10 as the central and decisive text to understand Paul's argumentation in these chapters.

Paul's line of thought here is built entirely on citations from the Old Testament. This is the reason why the introduction refers to the *Stand der Forschung* regarding Paul's use of Scripture. This account of the research results of others leads to important indicators as to the direction our study should take. In the last couple of decades, special attention has been given to the context of Paul's quotes. But no study has as yet been made of Romans 9-11, as an entity, in which the context of a substantial number of citations has been incorporated in the exegesis in any systematic way. This omission leads to the question whether – and if so, how – an interpretation which systematically reckons with the context of the Old Testament quotes in Romans 10, might shed some new light on the unity of Paul's argument in this part of the letter. This is the question our study will attempt to answer.

Besides the account given of the research question and the outline of this study, the introduction also deals with the more recent research in connection to the place of the Law in Paul's thinking, a definition of some of the expressions used – including the concept of intertextuality – and the use of the Septuagint as starting point for our analysis of the quotes from the Old Testament.

2. THE QUOTATIONS IN ROMANS 10:5-8

The second chapter deals with an interpretation of the quotations from Leviticus 18:5 and Deuteronomy 30:12-14 (preceded by a line coming from Deut. 8:17/9:4), as found in Romans 10:5-8. This explanation begins by looking at the context, starting with Romans 9:30. These verses deal with two ways of reaching God's justice: through the Law or through faith. A number of exegetes see these two ways as being equivalent, in the sense that the way of the Law is fulfilled in the way of faith. This corresponds with a teleological explanation of the words in Romans 10:

τέλος γὰρ νόμου Χριστός. This requires a teleological relationship between the quotes from Leviticus 18 and Deuteronomy 30, in the sense that together these texts relate to the feasibility of a life with God according by doing the Law. But this explanation, actually, is not able to do justice to the contrasts that Paul draws here, namely to make clear that the δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ can only be received through faith, and not through obedience to the Law. At first sight these two quotations seem to be exact opposites. Leviticus 18:5 points to the way of works, a way that cannot lead to salvation, whereas the citation from Deuteronomy 30 shows the way in which justice may be received through faith. But when the context of the quotations is taken into account, these two texts quoted by Paul turn out to be closer to each other than is immediately visible.

With respect to form

It is possible to show by literary means that the words of Paul himself give reason to include the context in our explanation. The quotation from Leviticus 18:5 cannot really be understood if one excludes the word αὐτά, quoted by the apostle. He apparently assumed his readers to be familiar with the context of the words he quotes, and so to know what this *pronomén personale* refers to.

When we take this into account, we can track down a greater number of word and motif connections between the context of the texts Paul quotes, and the context of the citations themselves in Romans 10. This number is too great to not formally indicate that he indeed does take this context into account.

Taking the argument one step further, this indicates that Paul had not just one but several reasons to arrive at the text from Deuteronomy starting from the Leviticus text.

A further and fourth formal indication underlining the presence – as well as the importance – of the intertextual connection, is found in the combination of the motif words καρδία and στόμα in this part of the letter. Due to their interconnection, these words turn out to be a qualifying element for the structure of Paul's own argument, but also for the context of the Deuteronomy quote from which they are taken.

With respect to content

When for these reasons, the Old Testament context is taken into account, both quotations turn out to contribute to substantiate Paul's line of reasoning up to this point in the letter.

At first sight, Leviticus 18:5 seems to underline the promise of life for anyone who obeys the Law. With reference to the original context, which includes the *Wirkungsgeschichte* of this citation within the Old Testament itself, this verse does confirm the fact that obeying the Law cannot lead to life.

At first sight, the quotation from Deuteronomy appears to exhort to obedience to the Law. Yet, due to its place in the whole of Deuteronomy, both from the direct context as well as through different key words, this quote points in a different direction altogether: it is not by way of the Law, in which the doing is central, but by way of faith that the δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ is to be received. From the context of the quotations, not only do we see clearly *that* God's own acts are vital to the way in which His word reaches the heart and mouth of mankind, we also see that the

recipient's responsibility is not abrogated. But also, precisely by listening to the context and the out working of of Paul's quotes , we begin to see more of *the way in which* God deals with his people, as well as the way in which God's people can take comfort from God's word.

Because Paul picks up the way the quotes themselves speak as an essential part of his argument, this sheds light on the questions the apostle struggles with regarding God's faithfulness and Israel. This way, no logically conclusive answer is arrived at, but instead he leads his readers to the one place an answer may be found: in listening to the very God who speaks.

3. THE QUOTATIONS IN ROMANS 10:11-21

The third chapter contains the exegesis of the group of quotations found in Romans 10:11-21. In this part of Paul's argument, some eight verses from the Old Testament turn out to be playing a defining role. At first sight, these verses seem to show little coherence. So the first exegetical question to be dealt with, is to ask why Paul chose these quotes and how he came from one quote to the other.

Next, there is a point regarding content. The apostle asks how it is that a large portion of Israel did not come to a salvic calling upon the κύριος, whereas this way is open to everyone. A crucial point in the explanation with regard to this is verse 19: μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; With this question, Paul might be stressing Israel's responsibility: they have received sufficient knowledge in order to arrive at ἐπικαλεῖσθαι of the κύριος. If that is the case, then this underlines Israel's guilt. But it is also possible, that Paul had a different purpose in asking this question, namely to visualize a denial: Israel indeed received this knowledge, for it was God Himself who gave it to them. In this case, he seems to be stressing God's elective dealings.

Both the interconnection of the quotes, and the question regarding the relation of divine election and the responsibility of Israel, come to stand in a new light when the Old Testament context of the quotations is incorporated in our explanation. Both formally as well as to the content, the importance of reckoning with the context of the quotes is shown in this exegetical part.

With respect to the form

For Paul, a formal connection of a quotation to the previous one is important, as is clear from the addition of the word πᾶς to the quote from Isaiah 28:16, in order to give it an equal beginning as the quotation from Joel 3:5. This observation then leads us to systematically research the formal connections between the texts Paul quotes, as well as their contexts. A whole network of intertextual connections between the quotes appears to exist. Words from the context of a quote can therefore lead to the next quote. A great number of cross-connections turn out to exist by means of key words connecting every quotation to the text and context of the other quotes in its vicinity.

Thus one can conclude that Paul presupposes more words than just the ones he actually quotes. The quotation from Isaiah 52:7 confirms this view; the words from this verse that Paul does not incorporate in his quote, are vital for the connection of

this citation of Scripture to Paul's own line of thinking. They do resound, even when the apostle does not include them literally in his letter. The fact that he sometimes changes the words he does use, in order to create a verbal similarity with another quotation as well as with his own line of reasoning, may be seen to confirm this formal observation.

With respect to the content

When the intertextual connections are allowed to resound, the quotations also turn out to have a richer content than suggested by the mere words used. This fact sheds a special light on the relation between divine and human acts in this part of the letter. In order to give a sound explanation of the way Paul incorporates the citations in his own argument, our thinking has to be taken in two different directions. On the one hand, Paul uses the texts, he quotes, to reinforce the message of the Gospel. As shown in our formal analysis, in order to do so he may even make small changes to the quotes themselves, if by doing so he is able to make a better connection to the message. On the other hand, the Gospel he proclaims is also greatly coloured by the texts he quotes. His personal reading of the Scriptures has been formative for his proclamation, and in this way he lets the Scriptures resound in his letter, leading his readers in the same direction.

Especially the context of the quotations from Deutero-Isaiah played an important role in the way Paul hears and understands the concepts vital to the development of his argument. As the prophecy indicates, in a sense Israel did hear and understand the message, but at the same time the prophet calls this not-hearing and not-understanding. His call is to move Israel to hear and understand the word they hear in a qualitatively different way, which in the end is a move only God can give. Through this, he sketches a movement from hearing without actually hearing or understanding, to a qualitatively different hearing and understanding. When these prophetic dynamics are heard in the background of Paul's question regarding Israel's understanding or not-understanding, the answer supposedly given to this may be different from the one usually given in the exegetical controversy up to now. For Paul, the vital thing is for Israel to hear the words in a new way, in order that they may come to a different way of hearing and understanding. The words themselves, as heard in their own context, do point to this movement and may be the means to set it in motion. Remarkably, a similar dynamics appears to be succinctly present in the context of the quotes from Psalm 18 LXX and Deuteronomy 32.

Meanwhile, the context of all of the texts he quotes repeatedly point to the fact that all human endeavour is enclosed in God's elective acts. A special feature of this surfaces in the way in which the Old Testament context of these quotes sheds light on this relationship. Through this we come to see that God's all-encompassing acts never abrogates human responsibility. By pointing to the history of God and His people, the apostle illustrates the way God deals with mankind. In this His grace is continually seen, and the way is shown for Israel to receive, hear, understand, and live this grace. By showing this, using quotes in which God Himself is heard speaking, Paul draws the reader and the hearer of his letter along in the very same movement as the one through which he himself received the word of God as the Gospel.

4. CONCLUSIONS

The final chapter evaluates the intertextual analysis as a method, and builds a bridge between the results of our research and the main substantial issues explored in the Introduction, especially regarding the relationship between God's predestining acts and human responsibility.

Intertextual analysis

By focusing on a substantial part of the *corpus Paulinum*, containing a number of quotes, we managed to show that the intertextual analysis, as done in this study, will lead to consistent and noteworthy results. It proved possible and of vital importance to start with word and motif connections that can be shown to exist by literary means. This way, the method is lent a certain degree of objectivity. It should be noted, that in the method of intertextual analysis, the apostle's intention cannot be pushed aside as being insignificant. That's why the method of intertextual analysis stays within the framework of a historical-critical exegesis.

Next, in this way is not only Paul's theological thinking shown to be decisively influenced by the way he deals with Scripture, but Scripture itself is shown to become a part of his proclamation through his citations. Through this, he reaches a point that surpasses the conceptual capacity of expressing himself. Not only is Paul himself a hearer of the word, but he also draws his readers along in this way of hearing. This movement is succinctly expressed in the words ἡ ἀκοή ἡμῶν. With this phrase, Paul characterises the content of his message and the way it takes hold of his hearers: when spoken by the apostle, the "message we heard" resounds as word of God, and it needs to be heard in the same way. This way, the quotes reflect a much larger world of divine revelation in the history of His people, than the words themselves are capable of expressing.

Theological content

The major benefit coming from the exegetical method used, is found in our understanding of the content of the message of Romans 9-11. These three chapters undeniably yield several different points of view regarding God's elective acts and Israel's response. When one includes the background of the citations that play a role in this, we gain more insight into the unity of these different points of view. Looking back, God's elective acts shine forth from the quotations, but without diminishing Israel's responsibility. This is due to the fact that history shows the way in which God dealt with His people, while people got the possibility to listen to His word. This way, concrete history is able to clarify the relationship between grace and responsibility.

Still, it remains impossible to bring the relationship between divine grace and human freedom under one common denominator. The issue of freedom cannot be raised without personal involvement in listening to the ἀκοή of God. This ἀκοή can only be understood when the addressee views himself to be in the same movement, to which this word not only points but also wants to lead the hearer: away from hearing without hearing, to a different quality of hearing, away from not-understanding to a completely different kind of understanding.

In this way, faith comes from the ἀκοή, as the Spirit of God grants the right kind of hearing and understanding through and under this very word. From the citations, as seen in their Old Testament background, Paul shows that Israel may see the way this works from their own Scriptures.

Church and Israel

By way of epilogue, the interpretation of Paul's words is connected to the issue of the way the Church today relates to Israel. The author's plea is to include the way Paul listens to the Scriptures in the encounter of the Church with Israel. This way, ἡ ἀκοή ἡμῶν may be heard again, trusting God to lead to the right understanding of it. Still, the way God will complete his plan for Israel and the nations remains a μυστήριον too, a mystery that ultimately cannot be grasped in a theological treatise, but can only be confessed in a song of praise.

Samenvatting

1. INLEIDING

In Romeinen 9-11 gaat het om de trouw van God aan zijn beloften aan Israël. Uit de literatuur over deze capita blijkt, dat veel exegeten een spanning zien tussen verschillende manieren waarop dit thema hier door Paulus aan de orde wordt gesteld. Vaak wordt het *μυστήριον* uit Romeinen 11:25-27, waarin sprake is van de redding van gans Israël, als beslissende uitspraak gezien, van waaruit de drie capita Romeinen 9-11 verstaan en dienovereenkomstig ook uitgelegd dienen te worden. Het is de vraag of daarmee recht gedaan kan worden aan de verschillende gezichtspunten waaronder Paulus de verhouding tussen Gods verkiezend handelen en de verantwoordelijkheid van Israël hier aan de orde stelt. Het middelste deel van de drie capita gaat speciaal in op de menselijke verantwoordelijkheid in relatie tot Gods handelen met Israël. De sleutel tot het verstaan van Romeinen 9-11 is dan ook eerder in dit middendeel te zoeken, dan in het einde ervan. Daarom wordt in deze studie Romeinen 10 onder de loep genomen, als centrale en beslissende tekst om tot een goed begrip te komen van Paulus' gedachtegang in Romeinen 9-11.

Dit gedeelte is geheel opgebouwd vanuit citaten uit het Oude Testament. Om die reden releveert de inleiding de *Stand der Forschung* met betrekking tot Paulus' schriftgebruik. Deze weergave van de onderzoeksresultaten van anderen geeft belangrijke richtingwijzers voor de studie. De laatste decennia is in het bijzonder aandacht gevraagd voor de context van de citaten die Paulus in zijn brieven aanhaalt. Er is echter nog geen onderzoek van een langer aaneengesloten deel van Romeinen 9-11, waarin de context van een groter aantal citaten systematisch is meegewogen in de uitleg. Die lacune brengt tot de vraag of – en zo ja: hoe – een uitleg waarin systematisch aandacht gegeven wordt aan de context van de oudtestamentische citaten in Romeinen 10, nieuw licht kan werpen op de eenheid van Paulus' gedachtegang in dit deel van zijn brief. Op die vraag wil dit proefschrift een antwoord geven.

Naast de verantwoording van de probleemstelling en de opzet van de studie, wordt in de inleiding aandacht gegeven aan het nieuwere onderzoek met betrekking tot de plaats van de wet bij Paulus, aan de definitie van enkele gebruikte termen, waaronder het begrip intertextualiteit, en aan het gebruik van de Septuaginta als basis voor de analyse van de oudtestamentische citaten.

2. DE CITATEN IN ROMEINEN 10:5-8

Het tweede hoofdstuk biedt een onderzoek naar de citaten uit Leviticus 18:5 en Deuteronomium 30:12-14 (voorafgegaan door een zin uit Deut. 8:17/9:4) in Romeinen 10:5-8. Dit onderzoek vangt aan met een blik op de context, te beginnen bij Romeinen 9:30. In dit gedeelte is sprake van twee manieren om tot de

gerechtigheid van God te komen: uit de wet of uit het geloof. Een aantal exegeten zet deze beide wegen in elkaars verlengde, waarbij de weg van de wet tot zijn doel komt in het leven in het geloof. Hierbij past een teleologische uitleg van de tekst uit Romeinen 10:4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Hierbij past ook een teleologische verhouding van de citaten uit Leviticus 18 en Deuteronomium 30, die dan samen het doenlijke van het leven met God betuigen. Deze uitleg kan echter geen recht doen aan de tegenstellingen die Paulus hier tekent, om duidelijk te maken dat de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ uitsluitend uit het geloof ontvangen kan worden en niet door het doen van de wet.

Op het eerste gezicht lijken de beide citaten daardoor scherp tegenover elkaar te staan. Leviticus 18:5 wijst de weg van het doen, die niet tot heil kan leiden, terwijl het citaat uit Deuteronomium 30 toont op welke manier de gerechtigheid uit het geloof ontvangen kan worden. Wanneer de context van de citaten in de uitleg betrokken wordt, blijkt er echter een grotere eenheid tussen de beide teksten die Paulus aanhaalt te bestaan, dan bij een eerste aanblik zichtbaar wordt.

Formeel

Langs literaire weg kan aangetoond worden, dat de woorden van Paulus zelf aanleiding geven om de context bij de uitleg te betrekken. Het citaat uit Leviticus 18:5 is grammaticaal niet te begrijpen, als men het antecedent van het woord αὐτά dat de apostel aanhaalt, niet zou mee-horen. Kennelijk veronderstelt hij bekendheid met de context van de woorden die hij citeert, zodat zijn lezers geacht worden te weten wat er met dit *pronomén personale* bedoeld wordt.

Wanneer men daarmee rekent, komt men op het spoor van een groter aantal woord- en motiefverbindingen tussen de context van de teksten die Paulus aanhaalt en de context van de citaten in Romeinen 10. Dat aantal is te groot om er geen formele aanwijzing in te zien die bevestigt dat hij rekent met deze context.

Vervolgens kan op deze wijze zichtbaar gemaakt worden, dat er meer dan één reden is, waarom Paulus vanuit de tekst uit Leviticus 18 op de tekst uit Deuteronomium gekomen is.

Een verdere formele aanwijzing die de aanwezigheid – en het belang – van de intertextuele verbanden onderstreept, is de verbinding van de motiefwoorden καρδία en στόμα in dit gedeelte. Deze woorden vormen in hun onderlinge samenhang een structuurbepalend element in de gedachtegang van Paulus zelf, maar ook in de context van het citaat uit Deuteronomium waaruit hij dit woordpaar laat oplichten.

Inhoudelijk

Wanneer de oudtestamentische context om deze redenen wordt mee-gehoord, blijkt dat de beide citaten de voorafgaande gedachtegang van Paulus ook inhoudelijk kunnen onderbouwen.

Leviticus 18:5 lijkt op het eerste gehoor de belofte van leven te onderstrepen voor wie de wet doet. Blijkens zijn eigen context, waartoe ook de *Wirkungsgeschichte* van dit citaat binnen het Oude Testament behoort, functioneert de tekst echter als bevestiging dat het doen van de wet niet tot het leven kan brengen.

Het citaat uit Deuteronomium spoort op het eerste gehoor aan tot een doen van de geboden. Indien men echter citaat in zijn verbondenheid met het gehele boek Deuteronomium leest en daarbij zowel zijn directe context als andere intertextuele verbindingen binnen het boek Deuteronomium verdisconteert, dan blijkt dat de citeerde woorden een andere richting wijzen: niet langs de weg van de wet, waarin het doen centraal staat, maar langs de weg van het geloof kan de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ontvangen worden.

Vanuit de context van de citaten wordt niet alleen duidelijk, *dat* Gods eigen handelen beslissend is voor de manier waarop zijn woord het hart en de mond van de mens bereikt, zonder dat daarmee overigens de eigen verantwoordelijkheid van de ontvangers van dat woord terzijde geschoven wordt. Juist door de context en de oudtestamentische nawerking van de door Paulus aangehaalde woorden uit de Schrift mee te horen, wordt er tegelijk meer zichtbaar van *de manier waarop* God met zijn volk omgaat en van de manier waarop Gods volk hoop kan putten uit Gods woord.

Doordat Paulus de citaten zelf als wezenlijk onderdeel van zijn gedachtegang laat spreken, komt er licht op de vragen over Gods trouw en over Israël, waar hij mee worstelt. Daarmee komt er geen sluitend logisch antwoord, maar brengt hij zijn lezers op de plaats, waar het antwoord te vinden is: in het luisteren naar de sprekende God zelf.

3. DE CITATEN IN ROMEINEN 10:11-21

Het derde hoofdstuk bevat de exegese van het cluster citaten in Romeinen 10:11-21. Acht verzen uit het Oude Testament bepalen in dit gedeelte het betoog van Paulus. Op het eerste gezicht vertonen deze verzen weinig samenhang. De eerste exegetische kwestie is dan ook waarom Paulus deze citaten gekozen heeft en hoe hij van het ene op het andere citaat gekomen is.

Vervolgens is er een inhoudelijk punt. De apostel stelt de vraag aan de orde, hoe het mogelijk is dat het grootste deel van Israël niet tot het heilbrengende aanroepen van de κύριος gekomen is, terwijl de uitnodiging daartoe toch voor ieder geopend is. Een belangrijke crux voor de uitleg is in dit verband de vraag uit vers 19: μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Deze vraag kan de verantwoordelijkheid van Israël onderstrepen: het heeft voldoende kennis gekregen, om tot het ἐπικαλεῖσθαι van de κύριος te kunnen komen. Dan wordt hiermee Israëls schuld benadrukt. Paulus' vraag kan echter ook bedoeld zijn om een ontkennend antwoord voor ogen te stellen: Israël heeft deze kennis inderdaad niet ontvangen, omdat God die kennis niet geschonken heeft. Dan onderstreept hij hiermee Gods verkiezend handelen.

Zowel de onderlinge samenhang van de citaten als de vraag naar de verhouding van goddelijke verkiezing en Israëls verantwoordelijkheid komen in een nieuw licht te staan, indien de oudtestamentische context van de citaten in de uitleg betrokken wordt. Zowel formeel als inhoudelijk wordt in dit exegetische deel van de studie het belang van het mee-luisteren naar de context van de citaten aangewezen.

Formeel

Paulus vindt een formele aansluiting van een citaat bij het vorige citaat van belang, blijkens zijn toevoeging van het woord $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ aan het citaat uit Jesaja 28:16 (in Rom. 10:11), zodat het op dezelfde manier begint als het citaat uit Joël 3:5 (in Rom. 10:13). Deze constatering geeft aanleiding tot een systematisch onderzoek naar de formele verbindingen tussen de teksten die Paulus aanhaalt en hun context. Er blijkt een netwerk van intertextuele verbindingen tussen de citaten te bestaan. Woorden uit de context van een citaat kunnen aanleiding geweest zijn voor het aanhalen van een volgend citaat. Er zijn veel dwarsverbindingen via motiefwoorden die elk citaat met de tekst en de context van de andere citaten in zijn omgeving verbinden.

Zo kan geconcludeerd worden, dat Paulus meer woorden veronderstelt, dan alleen de woorden die hij aanhaalt. Het citaat uit Jesaja 52:7 bevestigt dit; de woorden die Paulus niet aanhaalt uit dit vers zijn wezenlijk voor de verbinding van dit Schriftwoord met Paulus' eigen gedachtegang. Ze klinken er stellig in mee, ook als de apostel ze niet letterlijk overneemt in zijn brief. Het feit dat hij woorden die hij wel aanhaalt verandert, waardoor er een nauwe terminologische overeenkomst met het vorige citaat en met zijn eigen gedachtegang ontstaat, bevestigt deze formele constatering.

Inhoudelijk

Wanneer de intertextuele verbindingen meeklinken, blijken de citaten ook inhoudelijk meer te kunnen zeggen dan de aangehaalde woorden uitdrukken. Dat werpt een bijzonder licht op de verhouding van goddelijk en menselijk handelen in dit gedeelte. Om de manier waarop Paulus de citaten in zijn gedachtegang invlecht goed uit te leggen, is een dubbele denkbeweging nodig. Enerzijds gebruikt Paulus de teksten die hij aanhaalt om de boodschap van het evangelie kracht bij te zetten. Hij kan daartoe, zoals uit de formele analyse bleek, zelfs kleine wijzigingen in zijn citaten aanbrengen, als deze daardoor beter bij zijn boodschap aansluiten. Anderzijds wordt het evangelie dat hij brengt ook sterk ingekleurd door de teksten die hij aanhaalt. Zijn eigen omgang met de Schrift heeft vormend ingewerkt op zijn verkondiging en in de manier waarop hij het getuigenis van de Schrift laat spreken neemt hij zijn lezers in diezelfde beweging mee.

Met name de context van de citaten uit Deutero-Jesaja heeft een belangrijke rol gespeeld in Paulus' gebruik van de begrippen horen en begrijpen, die vervolgens van groot belang zijn in de ontwikkeling van zijn betoog. De profetie geeft aan, dat Israël de boodschap in zekere zin heeft gehoord en begrepen, maar kan dit tegelijk een niet-horen en een niet-begrijpen noemen. De profeet roept Israël op om het woord dat zij horen op een kwalitatief andere manier te horen en te begrijpen, hetgeen uiteindelijk alleen God zelf aan hen kan schenken. Hij tekent hiermee een beweging, om van een horend niet horen en niet verstaan te komen tot een kwalitatief ander horen en verstaan.

Wanneer deze profetische dynamiek bedacht wordt op de achtergrond van Paulus' vraag of Israël het woord van God al of niet verstaan heeft, kan het hierop veronderstelde antwoord anders luiden, dan in de exegetische controversie hierover tot nog toe gesteld is. Uitleggers veronderstellen steeds ofwel een positief, ofwel een negatief antwoord op de door Paulus gestelde vraag μή Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; (Rom.

10,19). Als de oorspronkelijke context van de begrippen ἀκούειν und γινώσκειν in de profetie van Deutero-Jesaja verdisconteerd wordt, ontstaan een genuanceerder beeld. Het is Paulus er om te doen, dat Israël de woorden opnieuw hoort, opdat het tot een kwalitatief ander horen en verstaan zal komen. De woorden zelf, gehoord in hun eigen context, wijzen op deze beweging en kunnen middel zijn om deze beweging op gang te brengen. Het is opmerkelijk dat een vergelijkbare dynamiek ook pregnant aanwezig blijkt te zijn in de context van de citaten uit Psalm 18 LXX en Deuteronomium 32.

Bij dit alles wijst de context van al de teksten die hij aanhaalt er telkens op, dat het totale menselijke handelen omsloten wordt door Gods verkiezende handelen. Een bijzonder aspect hiervan wordt zichtbaar, doordat de manier waarop de oudtestamentische context van de citaten deze verhouding belicht. Hierdoor wordt zichtbaar dat Gods omvattende handelen de menselijke verantwoordelijkheid nergens terzijde schuift. Door te verwijzen naar de geschiedenis van God met zijn volk, maakt Paulus aanschouwelijk hoe God met mensen omgaat. Steeds wordt daarin zijn genade zichtbaar en wordt de weg aangewezen waarlangs Israël deze genade ontvangen, horen, verstaan en daaruit leven kan. Door dit te laten zien met behulp van de citaten waarin God zelf spreekt, wordt de lezer en hoorder van zijn brief in dezelfde beweging meegenomen, als waarin Paulus het woord van God als evangelie ontving.

4. CONCLUSIES

Het laatste hoofdstuk evalueert de intertextuele analyse als methode en verbindt de onderzoeksresultaten met de belangrijkste inhoudelijke kwesties die in de inleiding werden verkend, met name de verhouding tussen Gods predestinerend handelen en de menselijke verantwoordelijkheid.

Intertextuele analyse

Door een groter gedeelte uit het *corpus Paulinum* met een heel aantal citaten daarin onder de loep te nemen, kon zichtbaar gemaakt worden dat de in deze studie ondernomen intertextuele analyse tot consistente en opmerkelijke resultaten leidt. Het is mogelijk en voor het onderzoek van groot belang gebleken, om hiervoor het uitgangspunt te nemen in woord- en motiefverbindingen die langs literaire weg kunnen worden aangetoond. Dit geeft aan de methode een zekere objectiviteit. De intentie van de apostel kan in de intertextuele analyse niet als onbelangrijk terzijde geschoven worden.

Langs deze weg wordt vervolgens niet alleen zichtbaar dat Paulus' theologisch denken beslissend gevormd is door zijn omgang met de Schriften, maar ook hoe de Schriften via zijn aanhalingen onderdeel worden van zijn verkondiging. Daarmee bereikt hij iets dat zijn eigen conceptuele uitdrukkingsvermogen te boven gaat. Paulus is niet alleen zelf hoorder van het woord, hij neemt zijn hoorders in zijn horen mee. Deze beweging krijgt een pregnante uitdrukking in de woorden ἡ ἀκοὴ ἡμῶν. Daarmee karakteriseert Paulus de inhoud van zijn boodschap en de manier waarop deze beslag legt op zijn hoorders: het "door ons gehoorde" klinkt als woord

van God in de mond van de apostel en vraagt opnieuw om eenzelfde horen. Zo brengen de citaten een veel grotere wereld van openbaring van God in de geschiedenis van zijn volk aan het licht, dan de woorden op zichzelf kunnen uitdrukken.

Theologische verdieping

Het grootste winstpunt van de gevolgde exegetische methode ligt bij het verstaan van de inhoud van de boodschap van Romeinen 9-11. De drie capita brengen onmiskenbaar verschillende gezichtspunten naar voren met betrekking tot Gods verkiezend handelen en het antwoord van Israël. Wanneer men de achtergrond van de citaten die daarbij een rol spelen mee-hoort, krijgt men scherper zicht op de eenheid van de verschillende gezichtspunten. Terugziende licht Gods verkiezend handelen vanuit de citaten op, zonder dat dit de verantwoordelijkheid van Israël in het nauw brengt, omdat vanuit de geschiedenis zichtbaar wordt op welke wijze God met zijn volk omging en mensen daarbij de ruimte kregen om naar zijn woord te horen. Zo komt er helderheid over de verhouding van genade en verantwoordelijkheid, vanuit de concrete geschiedenis.

De verhouding tussen Gods genade en menselijke vrijheid is in logische zin echter niet onder één noemer te brengen. De vraag naar de vrijheid kan niet gesteld worden zonder persoonlijke betrokkenheid op het horen naar de ἀκοή van God. Deze ἀκοή kan alleen verstaan worden, als men zich als aangesprokene in precies die beweging overgezet ziet, waar dat woord niet alleen op wijst maar ook in leiden wil: van een horend niet-horen naar een gekwalificeerd ander horen, van een niet-verstaan tot een geheel ander verstaan.

Zo is het geloof uit de ἀκοή, doordat de Geest van God met en onder dat woord het juiste horen en begrijpen schenkt. Paulus laat vanuit de citaten, gehoord in hun oudtestamentische context, zien dat Israël uit zijn eigen heilige Schrift kan vernemen, hoe dat toegaat.

Kerk en Israël

Bij wijze van epiloog wordt de uitleg van de woorden van Paulus in verbinding gebracht met het gesprek van de kerk met Israël vandaag. Daarin pleit de auteur er voor de manier waarop Paulus naar de Schriften geluisterd heeft een plaats te geven in de ontmoeting met Israël. Zo kan ἡ ἀκοή ἡμῶν opnieuw gehoord worden in de hoop dat God brengt tot het juiste verstaan daarvan. De manier waarop God zijn plan met Israël en met de heidenen voltooit blijft evenwel óók een μυστήριον, dat ten diepste niet in een theologische verhandeling kan worden gevat, maar alleen in een lofzang beleden kan worden.

↓ citaat	
	↓ context van het citaat
	↓ context bij Paulus
	<p>Rom. 10:9: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ</p> <p>Jes. 28:14: ἀκούσατε λόγον κυρίου</p> <p>Jes. 28:16a: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῖ ...</p>
<p>¹¹ Jes. 28:16 (bij Paulus): πᾶς ὁ πιστεῦν ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνοθήσεται (LXX : οὐ μὴ κατασχυνοθή)</p>	<p>Jes. 28:22,23: διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. ἐνωτίζεσθε καὶ ἀκούετε τῆς φωνῆς μου, προσέχετε καὶ ἀκούετε τοὺς λόγους μου</p> <p>Joël 2:26b: καὶ οὐ μὴ κατασχυνοθή ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα</p> <p>Joël 2:27: καὶ ἐπιγνώσεσθε ὅτι ἐν μέσῳ Ἰσραὴλ ἐγὼ εἰμι, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ, καὶ οὐ μὴ κατασχυνοθῶσιν οὐκέτι πᾶς ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα</p>
<p>¹³ Joël 3:5: πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται</p>	<p>Joël 3:5b: ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφύζομενος¹, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται²</p> <p>Joël 4:17: καὶ ἐπιγνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ κατασκηνοῦν ἐν Σιων³</p> <p>Rom. 10:14: πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος;</p> <p>Jes. 52:5: θαυμάζετε καὶ ὀλολύετε· τάδε λέγει κύριος. δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.</p> <p>Jes. 52:6,7a: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· πάρεμι ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ</p>
<p>¹⁵ Jes. 52:7 (bij Paulus): ὡς ὥραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ⁴</p>	<p>Jes. 52:7b: ...ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός</p> <p>Jes. 52:8: ὀφθαλμοὶ πρὸς ὀφθαλμοὺς ὄψονται, ἡνίκα ἂν ἐλέγησιν κύριος τὴν Σιων</p>

¹ vgl. **σωτηρία/σώζειν** in Rom. 10: 1,9,10

² vgl. **καλεῖν** in Rom. 9:7 (Gen. 21:12), 12, 24, 25 (Hos 2:25) en 26 (Hos. 2:1)

³ vgl. **Σιων** in Joël 4:16 en 21 en drie maal in Jes. 52:1,2

⁴ vgl. ἡ **ἀγαθὴ** γῆ in Deut. 8:7,10, 9:4,6, 30:9,15

Jes. 52:10: ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ὀψονται πάντα τὰ ἄκρα (Aq: πέρατα) τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ
 Jes. 52:13: ἰδοὺ συνήρει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται
 Jes. 52:15: οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, ... ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὀψονται⁵ καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήρουν

¹⁶ Jes. 53:1: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Jes. 53:1b: καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;
 Jes. 53:2: ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον
 Jes. 53:5: παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν

Rom. 10:17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ
 Rom. 10:18: ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε·

Ps. 18:2 LXX: ποιήσιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα
 Ps. 18:3 LXX: ἡμέρα ... ἐρεύγεται ῥῆμα καὶ νύξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνώσιν
 Ps. 18:4 LXX: οὐκ εἰσὶν ... λόγοι ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν

¹⁸ Ps. 18:5 LXX: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα⁶ αὐτῶν

Ps. 18:8 LXX: ἡ μαρτυρία κυρίου πιστή
 Ps. 18:13 LXX: παραπτώματα, τίς συνήρει;
 Ps. 18:15 LXX: καὶ ἔσονται εἰς εὐδοκίαν τὰ λόγια τοῦ στόματός μου καὶ ἡ μελέτη τῆς καρδίας μου ἐνώπιόν σου διὰ παντός
 Ps. 19:15: יְהוָה יִרְאֵנִי יְהוָה יִרְאֵנִי

Rom. 10:19: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;

Deut. 32:4,13,15,18,30,31,37: נָצַח
 Deut. 32:1: καὶ ἀκουέτω⁷ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου (i.c.m. οὐρανός)
 Deut. 32:3: ὅτι ὄνομα κυρίου ἐκάλεσα
 Deut. 32:5: ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητὰ ...
 Deut. 32:7: σύνετε ἔτη γενεᾶς γενεῶν. ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου, καὶ ἀναγγελεῖ σοι
 Deut. 32:11 (Aq.): ἐκπέτασας τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτούς
 Deut. 32:16: παρώξυνάν με ἐπ' ἄλλοτρίοις
 Deut. 32:19: καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν καὶ παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ
 Deut. 32:20: ὅτι γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς
 Deut. 32:21a: αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ, παρώργισάν (Aq.: παρώξυνάν) με

⁵ vgl. ook ὄραν in Joël 3:1

⁶ vgl. Rom. 10:8, Deut. 30:14: ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἐστὶν ἐν τῷ στόματι σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου

⁷ vgl. ἀκούειν in Deut. 30:12,13

¹⁹ Deut. 32:21b (bij Paulus): κἀγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς

Deut. 32:29: οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα

Deut. 32:39: ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ ... καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου

Deut. 32:40: ὅτι ἄρῳ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρά μου

Deut. 32:41: παροξύνω ὡς ἀστραπὴν τὴν μάχαιράν μου, καὶ ἀνθέξεται κρίματος ἡ χεὶρ μου

Deut. 32:43: (i.e.m. οὐρανοί) καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν⁸ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

Deut. 32:46: προσέχετε τῇ καρδίᾳ ἐπὶ πάντας τοὺς λόγους τούτους

Jes. 63:6: καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς τῇ ὀργῇ μου

Jes. 63:10: αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ

Jes. 63:12: ὁ βραχίων τῆς δόξης αὐτοῦ;

Jes. 63:15: ποῦ ἔστιν ὁ ζήλός σου;

Jes. 63:16: ὅτι Ἀβραὰμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς

Jes. 64:3: ἀπὸ τοῦ αἵωνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ

Jes. 64:4: ἰδοὺ σὺ ὠργίσθης

Jes. 64:6: καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου

Jes. 64:7: καὶ νῦν, κύριε, πατὴρ ἡμῶν σύ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες

Jes. 64:8: μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα

²⁰ Jes. 65:1a,b: ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.

Jes. 65:1c: εἶπα· ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα

²¹ Jes. 65:2: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα

Jes. 65:3: ὁ λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με ἐναντίον ἐμοῦ διὰ παντός

Jes. 65:6,7: οὐ σιωπήσω ἕως ἂν ἀποδῶ εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν

Jes. 65:12: ὅτι ἐκάλεσα ὑμᾶς καὶ οὐχ ὑπηκούσατε⁹, ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε

Jes. 65:15: τοῖς δὲ δουλεύουσιν αὐτῷ κληθήσεται ὄνομα καινόν

Rom. 11:11: τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς.

Rom. 11:14: εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.

⁸ vgl. voor γῆ in lied: Deut. 32:10 (land, zoals in vs. 20), 13,22,24 (aarde)

⁹ vgl. ὑπήκουσαν in Rom. 10:16 en ἐπακούσομαι in Jes. 65:24

Curriculum vitae

Marinus Cornelis Mulder werd geboren op 6 mei 1960 te Ede. Hij genoot voorbereidend wetenschappelijk onderwijs aan het Christelijk Streeklyceum te Ede, waarvoor hij in 1978 een diploma ontving. Aansluitend studeerde hij theologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, waar hij in 1982 met goed gevolg het kandidaatsexamen aflegde en tevens in datzelfde jaar de lerarenopleiding van de theologische faculteit te Utrecht afrondde. Vanaf 1982 studeerde hij aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn, waar hij in 1985 opnieuw een kandidaatsexamen behaalde en in 1990 het doctoraalexamen aflegde, waarvoor hij het *judicium cum laude* ontving. Hoofdvak was het Oude Testament; dogmatiek, judaica en Akkadisch waren bijvakken.

Van 1988 tot 1995 was hij als predikant verbonden aan de Christelijke Gereformeerde Kerken van Doesburg, Doetinchem en Nijmegen, van 1995 tot 2005 aan de Christelijke Gereformeerde Kerk van Goes. Vanaf 1993 doceert hij judaica en kerk en Israël aan de Theologische Universiteit te Apeldoorn, vanaf 2006 eveneens het vak kerk en Israël aan de Christelijke Hogeschool te Ede.

Vanaf 2006 is hij als missionair consulent verbonden aan het Dienstenbureau van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Veenendaal en tevens als directeur aan het Centrum voor Israëlstudies te Ede.

Hij is gehuwd met Catharina Mulder - van Valen. Samen ontvingen zij vijf kinderen.